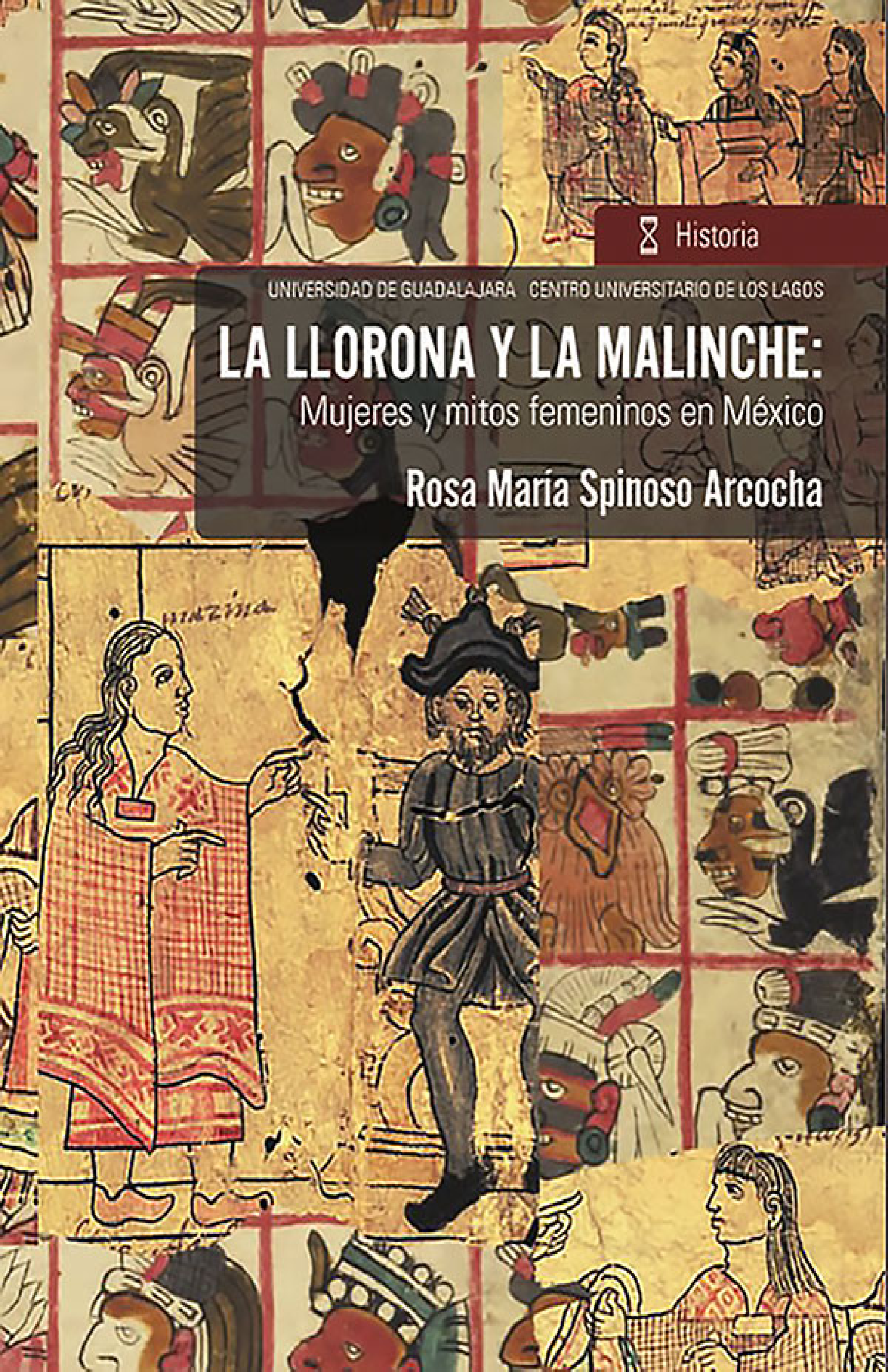

Historia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA   CENTRO UNIVERSITARIO DE LOS LAGOS
LA LLORONA Y LA MALINCHE:
Mujeres y mitos femeninos en México
Rosa María Spinoso Arcocha

⏳Historia

LA LLORONA Y LA MALINCHE:

Mujeres y mitos femeninos en México

LA LLORONA Y LA MALINCHE:
Mujeres y mitos femeninos en México

Rosa María Spinoso Arcocha



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Dr. Ricardo Villanueva Lomelí
Rector General
Dr. Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrector Ejecutivo
Mtro. Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretario General
Dr. Aristarco Regalado Pinedo
Rector del Centro Universitario de los Lagos
Dr. Francisco Javier González Vallejo
Secretario Académico
Mtra. Yamile F. Arrieta Rodríguez
Jefa de la Unidad Editorial
Primera edición electrónica, 2020

ISBN 978-607-571-044-0

CENTRO UNIVERSITARIO DE LOS LAGOS
Av. Enrique Díaz de León 1144, Col. Paseos de la Montaña, C.P. 47460
Lagos de Moreno, Jalisco, México
Teléfono: +52 (474) 742 4314, 742 3678 Fax Ext. 66527
http://www.lagos.udg.mx/
Hecho en México / *Made in Mexico*



INTRODUCCIÓN

No es la primera vez que voy tras los pasos de la Llorona, en un sentido figurado, claro, ya que ella no camina, se desliza flotando cuando aparece. Y en esta tarea me fui encontrando con una serie de prodigios inesperados, como podemos llamar a los presagios, a las diosas, más precisamente a *Cihuacóatl,* a Medea y al final, a la Malinche, siempre ella. Las tres perfectamente historiables como representaciones femeninas y las tres tan vigentes y oportunas como nunca …o como siempre. Pero también hubo prodigios que, si bien eran esperados, no por eso dejaron de traer algunas sorpresas, me refiero a la reinvención de la Llorona al otro lado de la frontera norte, a partir de una lectura alternativa de sus apariciones y su llanto entre la población chicana. ¿Cuándo podrá parar de llorar la Llorona?, ¿hasta cuándo tendrá ella que seguir haciéndolo?, se pregunta y nos pregunta la poeta Vicki Vertiz[1] en un emotivo poema dedicado a los jóvenes desaparecidos de Ayotzinapa. ¿Y cuándo —me pregunto— se podrá escuchar por fin la voz de doña Marina, "la lengua", antes *Malintzin* y al final la Malinche, cuando fue transformada en traidora? Quién sabe, la respuesta está en aprender que no es lo mismo esperar que confiar.[2]

Les puedo asegurar que las dificultades para seguirlas en este trabajo continuaron como la primera vez, así como el desafío de resolver la problemática que lo mueve. En primer lugar, está el desafío de historiar dos mitos, la Llorona y la Malinche, de los que me interesa más su trayectoria histórica, como construcciones sociales que sus estructuras o actores causales, lo que no significa que los desprecie. Son necesarios, una vez que trato de reconstruir el proceso que originó que esas mujeres, una imaginaria, llorosa, de túnica blanca y cabellera revuelta, y la otra real y muy "parlante", pero de quien nunca hemos sabido lo que dijo, hayan sido condenadas a vagar eternamente en busca de sus hijos. Dos "fantasmas de cabecera" que rondan el imaginario de los mexicanos y a través de los cuales han articulado sus miedos, sus

carencias y sus obsesiones. Como imaginario me refiero a "una fuerza reguladora de la vida colectiva";[3] el conjunto de tradiciones, creencias y comportamientos que establecen deberes y derechos como elementos decisivos de control, incluido el ejercicio del poder.

En el caso de la Llorona, tenía yo el problema de las fuentes documentales, como de inmediato me advirtió un conocido historiador cuando le comenté sobre mi proyecto;[4] o por lo menos, las directamente relacionadas con el fenómeno y sus posibles actores. De hecho, no he encontrado fuentes primarias fidedignas o directamente relacionadas con algún evento o personaje que hubiera podido generar el mito y sus subsecuentes leyendas. Las mismas crónicas y profecías de la Conquista citadas como fuentes tendrían que pasar primero por un proceso de revisión, no tanto para validarlas como tales, sino para establecer los motivos por los que así fueron consideradas.

En el caso de la Malinche, tenía yo el personaje real y las circunstancias que generaron el mito, pero no datos biográficos fidedignos, como lo pudo verificar la historiadora Fernanda Núñez, autora de la mejor y más lograda obra de las que se han hecho sobre ella. Y aunque se han gastado ríos de tinta, seguimos sin conocer gran cosa a su respecto. En esta historia retomo a la Malinche desde el punto y momento de la historiografía en que la dejó esta autora, más precisamente en la obra del historiador inglés William Prescott, para seguirle los pasos en la literatura. Es por eso que sólo la vamos a encontrar a partir del siglo XIX, cuando los nacionalistas mexicanos la asimilaron a la Llorona y ambas nos condujeron hasta el siglo de la Conquista. En realidad, mis objetivos se dirigían a establecer la construcción de sus mitos y la función social que han desempeñado, pero en el caso de la Llorona, ante la insistencia de los expertos de relacionar sus orígenes con las antiguas diosas mesoamericanas, considere necesario remitirme a ellas para buscar los motivos.

Pero aún tengo que explicar los retrocesos y proyecciones temporales a que me obligó la larga duración de ambas, a veces hasta el siglo XVI y otras hacia el presente, pasando por la Colonia, ésta realmente un hiato imposible de llenar. Imposible porque durante los trescientos años coloniales, tanto una como la otra parecen haber sobrevivido sólo en la memoria, individual o colectiva, sin dejar aparentes rastros materiales escritos. O por lo menos sin que haya logrado localizar ninguno. Los relatos debieron repetirse y trasmitirse de forma oral, ya que no fue sino hasta el siglo XIX que la literatura estuvo apta para apropiarse de ellos y registrarlos.

¿Cuál sería entonces la solución para llenar ese vacío documental y literario sin que eso implicara una quiebra en la secuencia histórica idealizada para el texto?

La solución —espero que satisfactoria— fue ignorar la cronología lineal convencional y establecer "la base de operaciones" en el siglo XIX, a partir de los intelectuales de la época que escribieron sobre ambas, para remitirme al pasado, pero recurriendo para ello a los "especialistas" del siglo XX.

Fue desde la mirada de estos que dirigí la mía hacia el período prehispánico, no tanto por la información que pudieran darnos, sino para entender las bases en las que apoyaron su discurso sobre los orígenes prehispánicos de la Llorona, en lo que estaban repitiendo a los intelectuales decimonónicos. Esto porque, tanto los especialistas contemporáneos como aquellos intelectuales que aquí menciono tuvieron en común la lectura de las crónicas de la Conquista y, principalmente, la *Historia Antigua de México* de Francisco Javier Clavijero, en las que tanto unos como otros se apoyaron para hurgar en el pasado prehispánico.

Como se podrá ver en el capítulo correspondiente, fue una buena oportunidad la de reencontrar a esas diosas "madres", en una relectura desde el mito aquí historiado, así como de repensar las profecías de la Conquista y el papel que pudieron jugar en el mismo.

Por otro lado, durante la organización de la variada información recogida a lo largo de la investigación, la Llorona me fue revelando sus diferentes facetas, de las que cito por lo menos tres, que se entrelazan histórica, social y culturalmente de forma más o menos visible: la Llorona simbólica; la Llorona histórica y la Llorona memoria.

O sea, que por un lado me encontré con su conocida dimensión mítico-simbólica, como representación de la Gran diosa, la dualidad femenina creadora y destructiva, pero también amada y temida, que la remite a deidades y figuras mitológicas relacionadas con la fertilidad, tanto en el “Nuevo” como en el “Viejo” mundo. En ese sentido, estamos ante la síntesis de la dialéctica femenina, cuya naturaleza histórico-social siempre estará presente en sus representaciones. Y estas a su vez siempre tendrán atrás de sí formaciones constantes y recurrentes, cuyas diferencias irán a depender de las circunstancias históricas, sociales y culturales en que se presenten.[5]

También me encontré con La Llorona literaria y su dimensión histórico-cultural, que dice respecto a las teorías sobre su origen y a las historias, leyendas y narrativas recogidas por la literatura especializada y popular, que le fueron confiriendo al mito las fisionomías de cada lugar que la presenta como propia. Así, en la literatura popular la podemos encontrar como la Llorona de Guanajuato, la Llorona de Aguascalientes, la Llorona de Querétaro, y tantas como entidades federativas hay en el país, además de las versiones locales de los cronistas que, como sabemos, los tiene cada ciudad, villa o pueblo. En realidad, organizan el mito funcionalmente, dándole coherencia e inteligibilidad histórica con un sentido identitario, pero siempre partiendo de sus elementos primordiales: la culpa y el castigo que, como sabemos, alimentan el miedo.

Y hablar de que cada pueblo, villa o ciudad tiene sus propias versiones es hablar de gente, de personas, que se las van apropiando individualmente y la van adaptando a sus circunstancias

particulares, como parte de sus historias familiares que repiten oralmente. Esta Llorona pertenece a los dominios de la memoria, que la introduce en la vida cotidiana, misma que las gentes van organizando y dando sentido a veces de formas muy personales. Pero ojo, aunque aparentemente se trate de historias de muerte, en tanto apariciones de una difunta, son historias de vida, como experiencias vividas por quienes se han cruzado con ella o por terceros, porque es común que quienes cuentan esos relatos lo hagan como vividas por los otros.

Y cuando digo que se han "cruzado" con ella lo hago literalmente, ya que uno de sus lugares favoritos para aparecer son las encrucijadas que poseen simbólicamente un significado universal.[6] Como cruce de caminos significan el centro del mundo, por lo que son lugares epifánicos, de ahí que sean frecuentados por genios y espíritus, casi siempre temibles. Pero también pueden ser lugares de reflexión y de pasaje, y en este caso abren las puertas al tránsito entre este y el otro mundo, o entre una y otra vida, por lo que también son propicios para ejercicios y prácticas de "limpia". Mientras que, en términos psicológicos, las encrucijadas simbolizan el encuentro consigo mismo, pues cada ser humano es una encrucijada en la que se debaten los diferentes aspectos de su personalidad. En la mitología grecolatina, Afrodita, tenida como una diosa casta, pero fecunda y lúbrica al mismo tiempo, se volvía en las encrucijadas la diosa de los amores impuros y vulgares. Transformada en Hécate, la diosa cazadora y temible de los romanos, tenía sus sitios de culto en las encrucijadas. Pero como lugares de encuentro y desencuentro consigo o con el otro, interior o exterior, también son sitios peligrosos, ya que son propicios a las emboscadas, por lo que requieren atención redoblada. Finalmente, y por tener significado tan ambiguo, las encrucijadas son espacios de esperanza, ya que, como caminos, ofrecen la oportunidad de ejercitar el libre albedrío, entre lo bueno y lo malo.

En el caso de la Llorona, por quien entramos en las encrucijadas, los relatos que se cuentan sobre ella muchas veces son más bien personales; verdaderos ejercicios autobiográficos que pueden funcionar como mediaciones metafóricas de situaciones familiares conflictivas, por lo que existen casi tantas Lloronas como mexicanos espantados, lo admitan o no.

Una lectura psicoanalítica de los fantasmas femeninos, seductores y macabros que son tan frecuentes en México, los describe como parte del aparato inconsciente y negativo del equilibrio originado por la relación madre-hijo, organizado formalmente como una situación edípica. En esos términos, la Llorona sería representación de la mujer objeto; la madre violada o seducida por una potencia masculina dominante, mientras que su poder de auto-aniquilamiento sería el último recurso de la afirmación del ego.[7] Pero, ¿no serían esos los términos que también describirían a la Malinche, a quien se ha considerado la madre del primer mestizo? De ahí que alguien haya dicho que "los mexicanos tienen mucha madre y poco padre", y eso, aunque lo parezca, no es una simple ocurrencia.

Es que, entre los mitos mexicanos, probablemente el mayor y más socorrido es el de la madre, objeto de estudios históricos, antropológicos, sociológicos y afines, que apuntan para todo tipo de cuestiones, incluidas las identitarias, tanto en la versión guadalupana como en su versión opuesta, la Malinche. Pero al final, ¿quiénes son la Malinche y la Llorona, motivo de estas reflexiones? Ambos son mitos y como tales construcciones sociales, atienden a la necesidad de encontrar explicaciones inmediatas, racionales o sobrenaturales, a los conflictos, crisis o coyunturas problemáticas de la vida cotidiana, sean de carácter natural, político o económico. Obedecen, repitiendo a Eliade, a la necesidad que los humanos han tenido y siguen teniendo de lo sobrenatural, que él llama "sagrado", incluso en las sociedades contemporáneas.

La Malinche fue la intérprete y compañera de Hernán Cortes, seducida y abandonada cuando ya no fue necesaria y a partir de quien se construyó un mito que la transformó en un icono de la traición en México. Como traidora se volvió la Llorona, el fantasma de una mujer que se aparece por las noches, con una túnica blanca y cabellera suelta, gritando por los hijos en las encrucijadas de los caminos, o en las orillas de los ríos, lagos y lagunas, luego de lo cual desaparece en ellos o en alguna caverna si la hay.

Los aparecidos son seres del otro mundo y éste, como las túnicas blancas, los cabellos sueltos, el agua de los ríos, lagos y lagunas, las cavernas en donde se aparece y desaparece la Llorona, en incluso su llanto infinito, también tienen significados simbólicos que son universales. El otro mundo no es sinónimo del más allá, ese es el lugar a donde van las almas después de la muerte, pero de donde no pueden salir, mientras que el otro mundo es un mundo confinante o en duplicado del de los vivos, por lo que sus habitantes pueden entrar y salir libremente para ajustar las cuentas que quedaron pendientes en vida. Así sabiendo podemos entender que la Llorona, ya sea como Malinche o como asesina de sus hijos, transite tan libremente entre el mundo de los muertos y de los vivos, pero también hay que explicar que el color blanco de su túnica es el color de la muerte y por eso mismo de las mortajas y apariciones. Como su contracolor el negro, significa tanto la ausencia como la suma de colores; cuando asociado al oeste, como es el caso de las *cihuateteo* que veremos adelante, es el blanco fosco de la muerte, que absorbe al ser y lo introduce en el mundo selénico, femenino, frío. Pero también es un color de pasaje, a través del cual se operan las mutaciones, siguiendo el clásico esquema de las mismas: muerte y renacimiento, de ahí que sea el color de las ropas iniciáticas. En el mundo cristiano, las ropas del bautismo, de la primera comunión, del matrimonio, por ejemplo, son blancas.

Los cabellos, que en la Llorona siempre son sueltos y despeinados están relacionados en el pensamiento simbólico con la

hierba y la vegetación, que forman la cabellera de la tierra, por eso en las sociedades agrarias se les reservan cuidados especiales. Una de las acepciones del nombre indígena de la Malinche la relaciona con la hierba, aunque se le represente regularmente con los cabellos recogidos en trenzas. Como símbolo de seducción, los cabellos de las mujeres, sueltos o recogidos, a la vista o cubiertos, pueden representar tanto disponibilidad y deseo de entrega, como reserva; significados en los que se debe buscar el origen de la tradición religiosa que las obliga a cubrirse la cabeza antes de entrar a un templo. Sin embargo, la cabellera suelta y revuelta también puede representar desesperación y tristeza o, incluso, abandono a dios. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la iconografía de María Magdalena, frecuentemente así representada, no sólo en alusión a su anterior condición de pecadora, sino como símbolo de su posterior entrega a la voluntad divina.

El agua, recurrente en la Llorona, es uno de los elementos más ricos en significado, formando combinaciones imaginarias muy variadas pero coherentes. Como masa informe representa la infinidad de los posibles. Su simbología se puede resumir en tres temas: fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración. Contiene todo lo virtual y todo lo informal, el germen de los gérmenes, pero también todas las promesas de desarrollo o de amenaza. Sumergirse en el agua y salir de ella sin haberse disuelto totalmente, salvo por una muerte simbólica, significa regresar a los orígenes, recargar las reservas de energía para beber de ella una fuerza nueva.

En la tradición judío-cristiana, el agua ocupa dos planos opuestos, pero no irreductibles: es fuente de vida y fuente de muerte, es creadora y destructiva. Como la lluvia, es pura y creadora; como el mar, salada y amarga, y puede producir maldiciones. Las aguas revueltas y agitadas significan el desorden, el mal, mientras que las aguas calmadas la paz y el orden. En términos cosmogónicos, el agua guarda dos complejos simbólicos

prácticamente universales pero que no deben confundirse: el agua celeste que desciende como la lluvia es masculina, fecunda la tierra, pero el agua de los manantiales, que brota de la tierra es femenina.

En el mismo orden simbólico, como fuente de fecundación del alma, las riberas, los ríos y el mar representan el curso de la existencia, así como la fluctuación de los deseos y los sentimientos. El descenso de los ríos hacia los océanos simboliza el retorno al origen divino, al principio, mientras que el trayecto representa los obstáculos que separan el mundo fenomenal y el incondicionado. El agua, en fin, es el símbolo de las energías inconscientes y de las virtudes del alma, pero también de las motivaciones secretas o desconocidas.

A veces la Llorona se aparece o sale de los pozos, que en casi todas las tradiciones se revisten de carácter sagrado. Propician una especie de síntesis de los tres órdenes cósmicos, el cielo, la tierra y el infierno; así como de los tres elementos naturales, el agua, la tierra y el aire. Es una síntesis cósmica pero igual una vía de comunicación, si de abajo hacia arriba se configura como un teleobjetivo, apuntando desde las entrañas de la tierra hacia el plano celeste, complejo en el que se constituye en una escalera salvadora que vincula los tres planos del mundo. Es símbolo tanto de abundancia y de secreto como también de la disimulación, especialmente de la verdad, que emerge desnuda de los pozos. En algunas culturas estos pueden simbolizar el abismo y el infierno, o incluso el conocimiento infinito, por eso decimos de alguien que es un pozo de sabiduría. En este caso, los bordes representan el secreto y su profundidad el silencio.

Las cavernas, en las que a veces desaparece la Llorona, son la representación del útero, relacionadas con la tierra, como lugares rupestres subterráneos. Se les considera receptáculos de energía telúrica, nunca celeste. El psicoanálisis reveló la equivalencia entre las mujeres y los interiores, ya sea de las casas o de las caver-

nas, significando espacios de identificación a través de los cuales las personas se tornan ellas mimas y llegan a la madurez.

Y finalmente el llanto, cuyo significado, así como el de los lamentos no es tan obvio como se podría pensar. No se reduce a la simple manifestación de la tristeza o el dolor ante la separación o la muerte, o ante el tormento físico. También puede expresar alegría o, como en la Llorona, queja, súplica, culpa, confesión de errores, imprecación, amenaza, o aún, grito de (des)esperanza y apelo confiado. Sobre todo, el llanto es un lenguaje, una forma de comunicación que se establece cuando alguien llora, por lo que se espera una respuesta. Y como toda forma de comunicación, pasa por adaptaciones, cambios e interpretaciones, según el lugar, la época y las circunstancias en las que las lágrimas son derramadas.

La retórica de las lágrimas indica la existencia de una lógica de la comunicación que puede ser revelada por el estudio de las relaciones entre quienes lloran y quienes no, de ahí que exista una historia del llanto y de las lágrimas. Al mismo tiempo, el uso mediatizado de las lágrimas como signos naturales puede ir más allá de la intuición imaginaria en el ámbito doméstico, da lugar al sentimiento, pero también regula su circulación.

En la Llorona, el llanto se confunde con el grito y tiene connotación fundadora; comenzó con *Cihuacóatl* en el siglo XVI, anunciando con sus gritos el fin que aguardaba a sus hijos. Antes bramaba por los aires, según decía Sahagún. Las crónicas no registran si las *cihuatateo* lloraban cuando descendían para espantar a los mortales, aunque sí refieren a *Coatlicue* llorando ante la amenaza de sus hijas, en el mito del nacimiento de *Huitzilopochtli*. Pero ellas eran diosas, no sabemos si los dioses lloraban o si el llanto es condición exclusiva de la naturaleza humana, misma que permitió que Jesús lo hiciera, aunque todos esos llantos igual pueden haber sido interpretación de quienes transcribieron esos textos.

Con todo, ese llanto de *Cihuacóatl* en la profecía ya era un llanto colonial, por no decir colonizado, de modelo cristiano occidental, y en el Occidente las lágrimas tienen historia. Comenzaron siendo públicas, para volverse privadas hacia el siglo XIX; en principio vertidas tanto por hombres como mujeres, para volverse exclusividad de estas últimas como atributo propio del sexo "débil". Eran la expresión de su sensibilidad, formando parte incluso de los manuales de devoción y buenas maneras. Las buenas maneras regulaban las lágrimas, según el volumen y la ocasión, por lo que podían ser abundantes o escasas, si de pesar o celebración. Entre las mujeres podían ser ridículas, pero siempre previstas, mientras entre los hombres, fuesen escasas o en exceso, siempre serían censuradas como sinónimo de debilidad y cobardía.

En fin, en la literatura existe toda una categorización estética de las lágrimas, basada en el volumen, la frecuencia y la intensidad, de forma tal que el llanto lo mismo puede ser romántico que moderno, dramático, melodramático y realista.

Y con las lágrimas regresamos a la Llorona, cuyo grito agudo y prolongado:

¡Aaaayyyy, mis hijos!

remite a los tiempos en que a la diosa *Cihuacóatl* le habría dado por aparecer en las noches de Tenochtitlán, prenunciando su destrucción y el fin de los mexicas. Mismo grito con el que siguió asustando a los viandantes nocturnos en los senderos y caminos coloniales, transformada en la mujer que lamenta sus culpas de amor, traición u odio, venganza y desesperación. O todo junto, incluido el asesinato de los hijos.

La Malinche, por su lado, no sabemos si habrá llorado, seguramente sí, no por ser mujer, concubina o madre de un hijo del conquistador, sino por lo que todo eso habría implicado. Para comenzar, se constituyó en uno de los mitos fundacionales de México, como la madre del "primer mestizo", luego de lo cual fue vilipendiada como icono de la traición. Y eso dio lugar a to-

do un discurso nacionalista que en el siglo XX acuñó el término "malinchismo", como peyorativo contra los mexicanos que se dejan seducir por lo extranjero.

El hecho es que, ambas, la Llorona y la Malinche se instalaron en el imaginario de los mexicanos que no dejan de contar y cantar sus historias. Y digo cantar porque como es muy propio en México, lo mismo se puede llorar cantando que cantar llorando las emociones, sean de alegría o de tristeza. Ninguna de las dos estaría completa si no tuviera sus coplas y sus melodías en el cancionero mexicano. Lo veremos en su momento cuando se podrán aclarar ciertas confusiones.

Desde el siglo XIX, las descripciones de la Llorona en la vida cotidiana ya oscilaban entre la esposa legítima y la amante clandestina; la viuda inconsolable o la mujer abandonada; la madre sufrida y la hija ingrata. Pero, en cualquier caso, siempre llevaría la marca de la pasión y de la muerte, como el alma en pena de una mujer movida por el amor, odio, dolor o la culpa. Y en ella había pasión y culpa suficiente como para mantenerla penando por toda la eternidad. O por lo menos mientras esta dure.

Es que la pasión, según Madariaga, es la esencia del alma española, que quieran o no, los mexicanos también comparten. Lo mismo se puede encontrar en la religión, el amor, los celos o en la ambición, por cierto, todos grandes generadores de culpa. Y la culpa, recordemos, es característica fundamental de "nuestra" Llorona barroca y colonial.

Colonial y barroca no porque su perfil se haya delineado durante la Colonia, lo que pudo haber sucedido, aunque no se pueda comprobar con evidencias concretas y documentales, pero sí por ser ese el escenario y el tiempo de las historias que se tejieron teniendo como eje central la culpa. Sería uno de esos "residuos irreprimibles de cultura oral", de que habla Ginzburg, proveniente de los estratos culturales profundos y filtrados, ya en el siglo XIX, por la palabra de los escritores, poetas e historiadores que se preocuparon por su rescate.[8]

Pero hay otro perfil de la Llorona que tiene que ver menos con la culpa y más con el castigo, y es la que se aparece a los hombres como una mujer sensual, vestida de blanco, de larga y hermosa cabellera, en las orillas de los ríos, lagos o lagunas, a veces como lavandera, pero siempre de espaldas. Al volverse hacia los incautos que se le acercan con piropos y requiebros, les mostrará su cara, a veces de mula, a veces de yegua, pero siempre con el mismo resultado: los mata, o casi, del susto, aunque algunos sólo se enfermen y vivan para contarlo. En este caso también existen diferentes variantes, como "La mujer del río", "La mujer de blanco", "La mujer que lava", etc.,[9] cuyas historias invariablemente también son contadas en tercera persona.

Ahora, existen otras historias igualmente prodigiosas que, si bien no lograron mucho eco después del siglo XIX, no faltó quien las combinara con las de la Llorona para imprimir a esta los tintes nacionalistas que el momento requería. Un ejemplo es la princesa *Papantzin*, hermana de *Moctezuma* que regresó después de muerta para convencerlo de aceptar la nueva religión, y que fue aprovechada por José María Marroquí para componer su versión didáctica de la Llorona.

En común, tanto la Llorona como la Malinche, tienen la culpa que no tendría sentido sin un castigo, que las mujeres que la imiten siempre recibirán sea cual fuere la versión. Si se entregan a un hombre sin estar casadas, seguro que este las abandonara, incluso a los hijos que por ventura ya tuvieren; si abortan o descuidan a los hijos pueden convertirse en Lloronas; pero también si fueren malas mexicanas se volverán Lloronas, quedando enclavadas en "el espinazo de las montañas" o azotadas con palabras peyorativas por el desprecio de sus connacionales.

Pensando en una forma de zanjar la larga duración de la Llorona y que a su vez pudiera funcionar también con la Malinche, encontré tres ejes transversales en el entramado del texto. Primero el control social, que explicaría, entre otras cosas, la recurrente necesidad de crear figuras femeninas de connotaciones negati-

vas y macabras no sólo en México sino en las sociedades occidentales en general. Algunos especialistas las ven en América Latina como instrumentos para explicar culturalmente la integración de formas desarticuladas de antiguas religiones, que fueron configuradas durante la Colonia a partir de la visión de mundo cristiano.[10] Y aunque no aparecen por igual en todos los grupos sociales, son más generalizadas entre los que todavía mantienen el erotismo y la sexualidad fuertemente articulados con lo sagrado y lo sobrenatural, como paradigmas que integran el simbolismo de la fertilidad agraria femenina.

Para esos grupos, tales fantasmas seguirían cumpliendo funciones de control en la socialización y ordenamiento ideológico, como representaciones de lo maligno y de los aspectos que se consideren negativos y contrarios a la existencia humana.[11] Formarían parte de las estrategias para neutralizar, controlar e incluso tornar favorable el poder inherente a las mujeres, como creadoras de vida y causas o agentes de la muerte.

El siguiente eje dice respecto justamente a esa dialéctica y a sus objetivos de control, que tendría tanto en la Llorona como en la Malinche una síntesis perfecta, y más una muestra de la forma ambigua con que las sociedades occidentales han manejado la relación con las mujeres. Y es justamente esa ambigüedad la constante más poderosa en el imaginario femenino de los mexicanos, para quienes la Llorona y la Malinche representarían la propia madre. O por lo menos en los términos de Octavio Paz, quien las veía como representaciones de la "maternidad sufrida", ya fuera como la "madrecita santa" celebrada cada diez de mayo, o como "la chingada madre", que ha sufrido real o metafóricamente la acción corrosiva de la violación.[12] Y la violación, en tanto desvío o situación anómala, sería su punto de confluencia. Como mujeres, buenas o malas, o como madres, pero igualmente "violadas" voluntaria o involuntariamente, siempre representarán el desorden:

> Mal magnífico, placer funesto, venenosa y engañadora, la mujer ha sido acusada por el otro sexo de haber introducido el pecado, la desgracia y la muerte en la tierra. Pandora griega o Eva judía, ella co-

metió la falta original al abrir la caja que guardaba todos los males o al comer el fruto prohibido.[13]

Es demasiado miedo a las mujeres, lo que no es ninguna novedad. Para el historiador y psicoanalista Peter Gay, es tan antiguo como la misma civilización, a través de cuyo desarrollo fue adoptando diversas formas de manifestarse o de contenerse, por lo que pudo reprimirse, disfrazarse, sublimarse o exhibirse.[14] Se trata pues de un miedo funcional, pero en México también es fundacional, que ha sido alimentado social y culturalmente de forma muy eficiente por medio de la Llorona.

Eso nos lleva al tercer eje, o el discurso de autoridad, base de la eficiencia con que esos mitos han funcionado como instrumentos de control. El discurso autorizado habilitó a los escritores mexicanos decimonónicos, tenidos aquí como los "mentores intelectuales" o pensadores de la nación, a conferir poder didáctico a la traición de la Malinche y a las tradiciones orales, como la Llorona, de las que se apropiaron en términos literarios; las legitimaron por y en la literatura para transmitir a la sociedad sus mensajes morales y de ciudadanía.

El discurso autorizado también habilitó a los "expertos" del siglo XX a desarrollar teorías explicativas sobre el pasado y las deidades prehispánicas, en las que identificaron los orígenes nativos y la pertinencia de nuestros mitos. Por su posición social y autoridad intelectual, cuando no también política y militar, tanto aquellos como estos podían hacerlo, de acuerdo a la idea de que la eficacia del discurso proviene de la autoridad de quien lo emite. En ambos casos, el poder de sus palabras no derivaba de que las pronunciaran a título personal o como sus portavoces, sino de la autoridad que tenían y tienen para hacerlo, en función y medida en que su palabra concentra "el capital simbólico" del grupo al que representan.[15]

CUESTIONES DE DEFINICIÓN

La problemática de este trabajo se extiende también a algunos de los conceptos sobre los que reposa teóricamente, en especial el de mito, tarea para la cual siempre será necesaria una actitud

interdisciplinaria, si no para encontrar una respuesta definitiva, sí para validar a través de los especialistas el tratamiento como tal que les doy, tanto a La Llorona como a la Malinche. Porque la definición de mito generalmente viene vinculada a la función, o por lo menos así lo parece en el vocabulario taxonómico usado por los especialistas entre los cuales destacaría el famoso antropólogo Levi Strauss. Para él, los mitos son historias fantásticas o narrativas alegóricas de carácter histórico, evidencia de la sofisticación y complejidad con que los pueblos y culturas expresan simbólicamente su interacción con el mundo natural y social. Pueden remitir a los orígenes y explicar enigmas existenciales o sociales de difícil solución que siguen inquietando, por lo que continúan encontrando espacio incluso en las sociedades actuales.[16]

Es por eso que defendía su historicidad, así como la aproximación entre la mitología y la historia, cuyo carácter abierto, decía, estaba garantizado por las innumerables formas de componer y recomponer las células mitológicas o explicativas que, a su vez, habían sido originalmente históricas. Lévi-Strauss provocaba a los historiadores y les preguntaba si cuando pensaban estar haciendo una historia científica, o si en el intento de hacer una historia "pura", no estarían ellos mismos creando sus propios mitos.[17]

Etimológicamente, mito significa palabra, de ahí que estos siempre se presenten y transmitan a través de relatos y leyendas. Eso no significa que todas las leyendas traten de mitos, pero estos siempre requerirán de ellas para transmitirse, en forma de lenguaje cifrado o mensajes y discursos codificados. Para algunos expertos, los mitos serían más afines con los estereotipos, en tanto creencias de circulación y aceptación más o menos generalizada, aunque sin bases sólidas, por lo que no resistirían a cualquier análisis riguroso.[18] Pero para Mircea Eliade, ya mencionado antes, los mitos representan la intervención de lo sagrado en la vida cotidiana, que sigan vigentes incluso en las culturas consideradas

modernas o progresistas. En estas suelen funcionar como instrumentos de control social, siendo usados y reapropiados según los intereses de los diferentes segmentos sociales que los van modificado y resignificando, por lo que van adoptando múltiples formas de representación, tantas y cuantas veces sean necesarias.[19] Esta idea ayuda a entender que sean considerados de origen indefinido, pero también inmortales, ya que esos cambios pueden afectar sus códigos, pero no su supervivencia. Y aunque se pudiese identificar el autor de alguno de los relatos, este sería únicamente el escriba o portavoz de una "verdad" que ya se encuentra en circulación y de la cual el mito sería al mismo tiempo conductor y conducido.[20]

Entre los historiadores, Raoul Girardet[21] también señala la multiplicidad de significados y las diversas resonancias, algunas opuestas y otras complementarias, que puede tener un mismo mito en distintas sociedades, lo que les confiere toda esa fluidez de los contornos con que se presentan. Pero también advierte sobre los recelos que su estudio puede provocar entre los historiadores.

Aun así, desde la historia él señala las crisis o los periodos críticos como los más propicios para el aparecimiento de los mitos, cuando funcionan como puentes, mediadores o sublimaciones de los cambios o rupturas en el equilibrio social, ya sea en lo político, cultural o económico.

LAS FUENTES

Sobre las fuentes en que me apoyo, nuevamente llamo la atención hacia su eclecticismo, ya que van desde las primarias, como se considera a los textos y crónicas producidas durante la Conquista, a las representaciones plásticas prehispánicas, escultóricas, murales y pictográficas, o las hemerográficas, literarias, y orales. Un capítulo aparte sería el de las producidas por medio de la tecnología informática, y entre las bibliográficas, los innumerables trabajos de historiadores y especialistas en los diversos aspectos y

periodos de la historia mexicana y europea: arqueólogos, antropólogos y también expertos en el pasado prehispánico.

A propósito de estos últimos, durante la investigación conocí propuestas de carácter revisionista de algunos historiadores que desconfían de la traducción y lectura que se ha hecho de los textos y manuscritos indígenas y de los registros de los cronistas del siglo XVI. Sus cuestionamientos no se dirigen precisamente hacia tales fuentes, sino al uso acrítico e interpretaciones superficiales que se les han hecho. Endoso tales cuestionamientos, por su congruencia y el rigor científico que los mueve, así como también considero la dificultad, si no es que la imposibilidad, de pasar en limpio y a corto plazo todo un edificio historiográfico e ideológico construido sobre tales bases. Más allá de su exactitud o de ser correctas o incorrectas tales interpretaciones, las veo como hechos históricos y como evidencias de la intención con que se generaron, así como de los intereses a los que han servido. No las descarto porque, como en el caso de las crónicas del siglo XVI, son útiles para entender históricamente la construcción de los mitos que aquí se estudian.

En la elaboración de su peculiar obra sobre la Conquista de América, Todorov tuvo que decidir entre valerse o no de tales textos, que presentan una visión indígena ya comprometida por haber sido producidos bajo la influencia del conquistador. Se puede aceptar o rechazar su lectura de tal evento, pero la solución que encontró para sus dudas me ha sido aquí bastante útil, extensiva, incluso, al manejo de los testimonios orales en los que los entrevistados declararon su creencia firme en la existencia de la Llorona o en los motivos de la traición de la Malinche.

La información que ofrecen esos textos no se puede sustituir por otra, a no ser que se renuncie a cualquier trabajo sobre aquel periodo, por lo que la solución es intentar leerlos no como enunciados transparentes, sino como producto de las circunstancias en que se produjeron. Y en este caso la cuestión no se puede resumir al conocimiento de lo que realmente pasó, sino a su ve-

rosimilitud, ya que su importancia, en todo caso, no reside en que las cosas hayan pasado tal y como lo dice un cronista o un testigo, sino al hecho de que hayan podido afirmarlo de la manera como lo hicieron y, principalmente, de que hayan convencido.

Recordando que se trata aquí del estudio de dos mitos y de la relativa confiabilidad de las fuentes en que se basan, insistir en esas consideraciones puede representar un buen camino para su mejor evaluación. Y en ese sentido, se puede decir que la recepción de los enunciados es más reveladora que su producción, y los errores o engaños de quien las produjo pueden ser tan o más significativos que sus posibles "verdades". Así, habría que repensar las nociones de falso y verdadero en la historiografía, ya que la importancia recaería en el hecho de que el conocimiento producido sea o no aceptado por el lector. En resumen, la credibilidad que merece una "no-verdad" y la revelación o conocimiento de la intencionalidad subyacente a su enunciación se hace y la hacen más significativa que el descubrimiento de la propia verdad.[22]

El historiador mexicano Jorge Manrique así lo manifiesta, a propósito del sincretismo histórico que encontró en las obras de Juan de Torquemada y Fernando de Alba *Ixtlilxóchitl*, pero aplicable a otros que, como ellos, escribieron sobre el periodo prehispánico. Para él, si esos autores alteraron o no los datos registrados en sus obras no es tan importante para el fenómeno cultural como su empeño en hacer una historia justificadora y sustentadora de un discurso y de una época.[23]

Esto es pertinente también para justificar metodológicamente el uso de recursos no convencionales, como la conjetura, a veces necesaria para dar secuencia y coherencia histórica al texto. Con el aval de Ginzburg, la uso pensando en la provisionalidad de las verdades históricas, cuyo plazo de caducidad depende de que se pruebe su improcedencia o aparezcan otras. Y nuevamente repito a Malzoni, mencionado por el mismo historiador italiano,

quien se refería a las limitaciones del ser humano por no poder conocer en su totalidad el pasado, incluso el del pequeño mundo en que vive, limitaciones que compensa con su capacidad de conjeturar sobre aquello que se encuentra más allá de sus conocimientos, gracias a "su nobleza y a su fuerza".[24]

Para finalizar estas notas introductorias resta sólo justificar las referencias bibliográficas que aparecen en portugués, por haber sido Brasil el país de mi residencia por casi cuarenta años, y en donde realicé la mayor parte de mis estudios de postgrado. Pasarlas al español significaría verificar la edición en este idioma de cada una de esas obras, algo que me pareció innecesario ya que al final lo que interesa es su contenido y el uso que aquí les doy. Queda pues invitación para que las lectoras y los lectores me acompañen en esta larga travesía en pos de la Llorona y de la Malinche, por los tortuosos caminos de una historia en que vida y muerte se (con)funden.

---

1 Rosa María Spinoso Arcocha, "Relatos y narrativas chicanas de la Llorona", en *Raíces suspendidas: estéticas y narrativas migrantes desde una perspectiva de género* (Guadalajara: CUTonalá, 2018).

2 Jean Delumeau, "El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural: la dimensión política del miedo: seguridad, historia de una palabra y de un concepto", *Biblioteca.Clacso.Edu.Ar,* 2002, http://biblioteca.clacso.edu.ar

3 Francisco Calazans, "Historia E Representação", en *Representações. Contribuição a um debate transdisciplinar* (Campinas: Papirus, 2000), 53.

4 Serge Gruzinski, con quien platiqué en Río de Janeiro, después de su conferencia inaugural del Segundo Encuentro de Historia Cultural.

5 Francisco Calazans, "Historia E Representação"…,53.

6 Todos los significados simbólicos que se citan en adelante se consultaron en: Jean Chevalier, Diccionario *de los símbolos*, (Barcelona: Editorial Herder, 1983).

7 Manuel Apodaca Valdez, "La Llorona: Secuela Inconsciente Y Colonial De La Madre Asfixiante", (Lectura, Forty-Fifth Annual Convention of the Mid West Modern Language Association (M/MLA) Chicago Illinois, 2003).

8 Carlo Ginzburg, *O Queijo e os vermes*. (São Paulo: Companhia das Letras, 1987), 127.

9 Alberto Espejo Meza*, Cancionero Veracruzano. antología de la literatura popular y tradicional del estado de Veracruz* (Xalapa: Fonadas/UV, 1981).

10 Félix Báez-Jorge, "Sexualidad femenina en Mesoamérica", *Estudios de la Cultura Náhuat* 19 (1989): 126-129.

11 Ibid.

12 Octavio Paz, El *laberinto de la soledad*, 3rd ed. (México: FCE, 1999), 83.

13 Jean Delumeau, *Historia del miedo en Occidente, 1300*-1800 (São Paulo: Companhia das Letras, 1989).

14 Peter Gay, *A educação dos sentidos. A experiência burguesa. Da Rainha Vitoria a Freud* (São Paulo: Companhia das Letras, 1988).

15 Pierre Bourdieu, "A linguagem autorizada. As condições sociais da eficácia do discurso ritual.", *en A economía das trocas lingüísticas. O que falar quer dizer* (São Paulo: EDUSP, 2000), 85-87.

16 Claude Levi-Strauss, “Quando O Mito Se Torrna História”, in *Mito e Significado* (Lisboa: Edições 70, 1978), 62-63.

17 Ibid…,55-61.

18 Roland Barthes, *Mitologías*, 2nd ed. (México: Siglo XXI, 2010),142-143.

19 Mircea Eliade, *Mito e realidade,* 5° ed. (São Paulo: Perspectiva, 1998),156-157.

20 Claude Levi-Strauss, “Como Eles Morrem”, en *Atualida De Do Mito*. (São Paulo: Duas Cidades, 1997), 91.

21 Raoul Girardet, *Mitos e mitologias políticas* (São Paulo: Companhia das Letras, 1977), 15-16.

22 Svetlan Todorov, *A conquista da América. A questão do outro*. (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 64.

23 Jorge Alberto Manrique, “Del Barroco A La Ilustración”, en *Historia General de México* (México: COLMEX, 2000), 437-438.

24 Carlo Ginzburg, “Provas e possibilidades á margem de “Il ritorno de Martin Guerre” de Natalie Zemon Davis”, en *A Micro-História e outros ensaios* (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989).

Capítulo I
Tiempos y profecías

Aunque los mitos sean atemporales, pero siendo esta una aproximación desde la historia, propongo que el tiempo del mito de la Llorona comenzó en el siglo XIX, cuando la tradición oral se volvió literatura y se escribieron los relatos base de las versiones que hoy en día se conocen de ella. En el caso de la Malinche se justifica porque fue el siglo XIX el tiempo de su invención como traidora, perfil con el que trascendió en el imaginario nacional. Y entiendo que puedan estarse preguntando, en el caso de la Llorona, ¿dónde quedan entonces las diosas prehispánicas y las profecías de la Conquista, en las que los especialistas han identificado sus orígenes? O las crónicas también sobre la Conquista en las que se ha basado la historia de la Malinche. Respondo que quedan donde siempre, en el siglo XVI, como evidencias no de una o de la otra, sino del evento fundador del México del cual ellas son hijas legitimas.

Y de nuevo en el tiempo histórico, esta no es una historia estructurada cronológicamente de forma lineal. Aunque la literatura en que se basa sea de la segunda mitad del siglo XIX, no significa que se restringirá a éste. Idas y venidas en el tiempo serán necesarias para su mejor comprensión, ya que, a darse crédito a los escritores de la época, para ese entonces la tradición sobre ambas ya se encontraba fuertemente arraigada en un imaginario que las remitía a los inicios de la Colonia. En el caso de la Llorona, cuando se habrían amalgamado los elementos indígenas con los cristianos de la tradición europea, a partir de las diosas relacionadas con la fertilidad, más precisamente *Cihuacóatl*, propiciando uno de sus actuales perfiles. En el de la Malinche, cuando los cronistas la incluyeron en sus escritos como la intérprete de Hernán Cortés, para al final, ambas encontrarse en el siglo XIX.

De las versiones explicativas de la Llorona recogidas por la literatura decimonónica, una la remitía a doña Marina, de acuerdo con el relato de la marquesa Calderón de la Barca, quien la escu-

chó de los vecinos de los alrededores de Chapultepec, quienes la identificaban con la antigua amante del conquistador. Una versión que Altamirano "perfeccionó" décadas después a través de Medea, en un proceso de construcción intelectual y (con)fusión popular que se verá en el momento oportuno.

Pero otra versión la remitía a *Cihuacóatl*, "génesis" que en seguida veremos, a partir de esos escritores decimonónicos que invariablemente citaban a fray Bernardino de Sahagún como su fuente principal, aunque no haya sido la única, y en cuyo trasfondo estaban las profecías de la Conquista. Esta versión se relaciona más con la mujer fatal que acecha a los hombres que con la mujer culpable que llora por sus hijos.

Ahora bien, hay quien afirme que hasta la primera mitad del siglo XIX, tenido como el "periodo histórico" del Romanticismo mexicano, el pasado y los temas indígenas no habrían sido muy populares entre los autores mexicanos, quienes lo habrían ignorado en favor de un acercamiento a la temática medieval. No porque la conocieran mejor, sino porque estaba más de acuerdo con su sensibilidad romántica y su visión de mundo, que pasaba por el amor y la religión:

> Todos sus intentos de proyectarse hacia el pasado prehispánico fracasaron, no sólo por el atractivo mucho más vivo y poderoso del pasado medieval, sino principalmente por la imposibilidad de recuperar la sensibilidad del mundo prehispánico.[25]

Con todo, entre los intelectuales que consulté, en especial los que participaron de la corriente romántica, las evidencias indican que conocieron bien ese pasado indígena, no necesariamente a través de los cronistas de la Conquista, incluso porque algunos como Sahagún y Durán sólo fueron editados en el siglo XIX. Pero seguro lo conocieron por haber leído a Clavijero, (1731-1787), quien se basó en aquellos para componer su Historia Antigua de México, escrita durante su exilio italiano y cita obligada de los letrados mexicanos.

En su bibliografía, o "Noticia de los escritores de la Historia Antigua de México", Clavijero cita y reseña a Diego Durán, Bartolomé de las Casas, Andrés de Olmos, Diego Muñoz Ca-

margo y al conquistador Anónimo, entre sus fuentes del siglo XVI, y sólo para citar autores de los llamados más adelante "textos fundadores". Ciertamente que él pudo consultar los originales de algunas de esas obras porque se encontraban en Europa, después de ser compiladas y conservadas por algunas órdenes religiosas o por humanistas coloniales. Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), por ejemplo, después de la expulsión de los jesuitas "heredó" una considerable colección documental, parte de la cual anduvo perdida por algunos tiempos. Sobrevivió gracias a los esfuerzos de Lorenzo Boturini (1702-1751), italiano que llegó a México en 1736, proveniente de España, y que dedicó parte de su vida a investigar y documentar los milagros de la Virgen Guadalupe.[26] Gracias a ello logró reunir una importante colección entre la que se encontraban algunos códices, incluso el que lleva su nombre, y que será mencionado cuando se hable de "*Las Tzitzinime*".

Pero, y en el supuesto de que los intelectuales mexicanos del siglo XIX no hayan tenido acceso a la obra de aquellos cronistas, con certeza lo tuvieron a la de Clavijero, que los conocía bien. Por ejemplo, José María Roa Bárcena, referido de forma más detenida en el capítulo correspondiente, tomó de Torquemada y Clavijero la historia sobre la princesa *Papantzin*, incluida en su antología de leyendas.

Ahora y para los intereses de este trabajo, lo importante es que algunas de esas fuentes mencionadas por Clavijero eran las mismas de las que provienen las historias-base de la Llorona, aquí llamados "textos fundadores" que legitimaron académicamente los elementos que hicieron de *Cihuacóatl* el ancestro indígena y directo de nuestro mito. Esto con base en un estudio antropológico realizado en la década de 1960 y que puede ser indicador de que sus autores también se apoyaron en las fuentes de Clavijero.

Clavijero también pudo ser la fuente de los autores decimonónicos sobre los "presagios de la guerra de los españoles" y de los "pronósticos de la ruina de aquel imperio", como se referían

a las profecías de la Conquista y se encuentran en su libro V. Para él, tales presagios se podían confirmar tanto en las pinturas de los indios como en las historias de los españoles, por lo que no dejó de registrar en una nota de pie de página las dificultades y censuras que sufrió para mencionarlos en su obra, por parte de algunos "críticos" que no creían en espíritus malignos. "Con igual moderación con que hablé aquí de los presagios de la Conquista, la usé en la primera edición de esta obra, pero no bastó para librarme de la censura de algunos críticos…".[27] Como se podrá ver más adelante, presagios y profecías han servido como elementos explicativos de la Llorona, presentados siempre como provenientes de los antiguos mexicanos, aunque sabemos que también forman parte de la tradición cristiana. Con todo, el mismo Clavijero se indagaba sobre el origen, persistencia y unanimidad de esa tradición.

Ahora, algunos autores decimonónicos que remitían la Llorona a *Cihuacóatl,* se referían como su fuente a José María Roa Bárcena, quien a su vez se basó en Clavijero para componer una de sus obras históricas, el "Catecismo de Historia Patria", en el que enseñaba historia a través de diálogos, pero citaba nominalmente a Sahagún. Otro que sabemos también se informó en Clavijero fue Guillermo Prieto, (1818-1909), quien citaba igualmente a Durán y a Mendieta entre sus fuentes originales.

Y con esas referencias espero deshacer la idea que eventualmente pudiera suscitar, de que los mitos quedaron adormecidos o en latencia durante los siglos coloniales. Como se podrá ver, permanecieron vivos en la memoria que alimenta la tradición oral, incorporando los elementos que después los escritores enriquecieron cuando, en la segunda mitad del siglo XIX, encontraron el momento propicio para su expresión literaria.

Fue entonces que lo permitieron las coyunturas sociales y políticas, o la sensibilidad romántica de los intelectuales mexicanos, aun cuando el romanticismo como estilo ya se considerara históricamente superado. Las sensibilidades no obedecen a estilos for-

males ni a periodos históricos fechados, por eso seguían teniendo fuerte arraigo, tanto en la sociedad como en la obra de muchos autores. A este respecto no dejan de ser ilustrativas las asertivas de una autora sobre la obra de Roa Bárcena.[28] Dice ella que fue el periodo prehispánico el que le sirvió de inspiración para algunas de sus obras, como es el caso de "Leyendas mexicanas, cuentos y baladas del norte de Europa", publicada en 1862, pero que fue otra, "Ensayo anecdótico de una Historia de México en los tiempos anteriores a la Conquista", la que lo introdujo en el movimiento romántico mexicano. Y aunque seguro se esté refiriendo a aspectos estilísticos, en términos históricos no deja de llamar la atención la exactitud temporal de lo que habría sido o no romántico en la obra del autor. Porque, estilos aparte, las dos obras pueden ser incluidas en el mismo contexto histórico y con el mismo objetivo: la recuperación y uso de los temas antiguos para la enseñanza de la historia y la creación de una cultura nacional.

Por otro lado, si los temas del pasado prehispánico sólo fueron adoptados formalmente por la literatura mexicana hacia la segunda mitad del siglo XIX, en términos históricos ese pasado comenzó a explorarse bien antes, todavía durante la Colonia, al ser asumido por las elites cultas del país que las combinó con elementos de la cultura occidental, como los dioses, héroes y mitos que pueblan la cultura grecolatina.

Hacia finales del siglo XVIII, algunos letrados criollos descubrieron que las riquezas naturales del país y el mismo pasado indígena podrían ser usados con fines identitarios, en el sentido de ser iguales entre sí y diferentes de los españoles, ya que, como se sabe, las identidades en principio parten de la diferencia. Algunos de esos criollos empezaron a considerar dignos de orgullo la cultura indígena y el desarrollo alcanzado por los pueblos antiguos, entre los cuales se propusieron encontrar los elementos que tornasen ese pasado glorioso y fidedigno.

Uno de ellos fue José Antonio Alzate, (1737-1799), cura inquieto y polémico, editor entre otras cosas de la "Gaceta de Literatura de México", publicada entre 1788 y 1795, en la que se ocupaba de temas variados. En interés de este trabajo, destaco los relacionados con "las ruinas y antigüedades mexicanas", en los que lamentaba la destrucción que venían sufriendo, muchas veces por desinformación y otras por un cuidado mal entendido. Decía él que, a través de sus ruinas México podría decirle al mundo que en el pasado había sido una de las naciones más poderosas del orbe. En 1777 y durante un viaje a Cuernavaca, exploró las ruinas de Xochicalco, de las que escribió una memoria que dedicó al virrey Bucareli. El problema fue que, en su entusiasmo con los antiguos mexicanos, resolvió cuestionar a quiénes los habían considerados bárbaros por sus prácticas y los sacrificios humanos, algo que —decía— los mismos europeos también habían practicado:

> ¿Los mexicanos eran bárbaros porque hacían sacrificios de sangre humana? ¿Y qué es lo que hacen otras naciones? ¿No le disparan a un hombre solamente por haber desertado? ¿No degüellan a una vecindad entera o a una guarnición de una plaza? Algunos soberanos de Europa, ¿no sacrifican a sus vasallos por motivos tan livianos como recibir cierta cantidad de dinero? (…) Pues si todo eso se hace en virtud de la legislación y no es barbaridad, ¿por qué lo ha de ser respecto a los mexicanos y cuando sus leyes así lo estable? Lo mismo es un hombre morir con el pecho abierto a manos de un falso sacerdote, que morir por un tiro o en la punta de una espada.[29]

Ese tipo de posiciones le granjearon al autor serios problemas con las autoridades coloniales, quienes, en 1795 prohibieron su Gaceta de Literatura. Pero ese fue apenas un caso, ya que el reconocimiento del pasado prehispánico —dice un autor— no fue algo aislado, sino un fenómeno culto iniciado entre las elites criollas instruidas "y muy instruidas" de los siglos XVII y XVIII, permitiéndoles desarrollar la idea de estar construyendo una personalidad cultural propia, diferente a la de los "gachupines".[30] Esa preocupación por la supervivencia de usos, costumbres y modos de comportamiento se fue infiltrando también entre las clases altas, y no habría sido por casualidad que gente como Sigüenza y Góngora y la propia sor Juana, por ejemplo, se hayan interesado en mostrar que la cultura europea no era necesaria, ya

que, en terrenos de la historia y sus afines, podrían encontrar en el pasado prehispánico suficientes motivos de orgullo, tal como lo siguieron repitiendo los letrados del siglo XIX. Fue así que los criollos se habrían ido forjando un pasado remoto a la medida de sus necesidades, y lo seguirían reinventando de forma cada vez más barroca y metafórica. Sobre tales bases, la cultura barroca de esos siglos montó una "formidable máquina de historias y leyendas, de simbolismos y alegorías", a veces con un aspecto nuevo, pero igual al que tienen en la actualidad y con el que se les sigue conociendo.[31] Por tanto, sería legítimo pensar que entre esas historias y leyendas pudieron muy bien andar la Llorona y la Malinche, muy particularmente la primera.

Como se verá en su oportunidad, la Llorona pudo haber encontrado en el teatro un medio de expresión tan eficiente como el oral, más precisamente en el callejero y popular, ya que tanto uno como el otro obedecían a objetivos doctrinarios y educativos. Objetivos por cierto para los cuales contribuyó eficientemente su amplitud temática, su larga pervivencia y su capacidad de adaptación.[32]

Por tanto y aunque en la primera mitad del siglo XIX el interés por el pasado indígena no fuese generalizado entre los intelectuales mexicanos, pero teniendo en cuenta el interés histórico alimentado por sus anhelos nacionalistas, podría entenderse que muchos de ellos se hubiesen dedicado a la búsqueda de documentos, textos y restos arqueológicos en que apoyarse. Entre los más recientes, es bien conocido el empeño con que Luis González Obregón (1865- 1938) y Artemio de Valle-Arizpe (1888-1961) se dedicaron a la colección de documentos y a la investigación documental en el Archivo General de la Nación, donde iban a buscar los temas para sus obras. Igual interés que en su época tuvo Manuel Payno, "acusado" hoy por algunos historiadores de haberse "apoderado" de los Archivos de la Inquisición e incluso del Imperio.[33]

Bajo ese supuesto, se torna factible que, en su debido tiempo, esos intelectuales hayan conocido y adoptado historias y figuras de la antigüedad indígena, como las deidades femeninas con las que crearon o dieron forma literaria a algunas de las tradiciones orales, como fue el caso de la Llorona y su identificación con *Cihuacóatl* como su ancestro nativo, para al final acabar identificándola con la Malinche. Corroborando esa percepción o con base en ella, en el siglo XX se realizó un estudio antropológico, que en seguida veremos, cuyos autores apuntaron hacia esa dirección. En realidad, sería una especie de artificio o simplemente un pretexto para remitirnos hasta los tiempos prehispánicos, poniendo sobre los hombros (o cabezas) de esos especialistas la responsabilidad por tener que hacerlo. Eso sin dejar de buscar en estudios más actuales las explicaciones que se han considerados satisfactorias para entender la trayectoria histórica del complejo simbólico que resultó en el mito.

PRIMEROS ESTUDIOS Y TEXTOS FUNDADORES DE LA LLORONA

En 1857, José María Roa Bárcena, escritor veracruzano nacido en Xalapa, publicó una antología de ensayos y relatos en la que figuraba la Llorona, incluso como título de la obra. Pero al contrario de lo esperado, no se trata de algún relato explicativo de su origen o de sus apariciones, sino de una reflexión sobre los motivos que originaron esos relatos y de que la gente los creyera y siguiera temiéndole. Es por eso que se podría considerar como un primer acercamiento social y cultural al fenómeno en sí.

Como buen católico, pero como intelectual afinado con su época, Roa Bárcena admitía que prodigios como las apariciones de la Llorona podían haber ocurrido en los tiempos bíblicos, pero no en su tiempo, cuando lo único que podría explicarlos era la ignorancia y la superstición de los menos ilustrados, que los llevaba a creer en ella y a repetir sus historias y experiencias. Pero también podría explicarlos la tradición que, decía, era común a todas las razas y a todos los pueblos.

Para él, la creencia en esas apariciones expresaría de forma vaga e indirecta la idea de que no hay nada más allá del sepulcro, como quería hacer creer una cierta escuela filosófica. Cuestionaba a aquellos que se las daban de pensadores y atribuían esa superstición a la influencia de la Iglesia, justamente la misma que las hacia desaparecer. Citaba a Chateubriand, quien decía que no había espíritu más asustadizo y supersticioso que el de un ateo, y que si algún día se llegaran a cerrar las puertas de los templos se abrirían como por encanto las cavernas de las sibilas y las hechiceras.

Sin embargo, y más importante que todo eso fue que, al contrario de quienes movidos por un incipiente nacionalismo veían en la Llorona una herencia indígena, él pensaba que ese tipo de creencias eran importadas y habían llegado al continente americano de Europa o, como decía, "envueltas en los ropajes europeos", encontrando un terreno propicio entre los nativos.

El ensayo le valió ser considerado pionero en el género leyenda, entre otros por Ignacio Manuel Altamirano, ante quien Roa Bárcena declinó el crédito por considerarlo injusto, ya que mejor le caería a don José Justo Gómez de la Cortina.

Hacia la segunda mitad del siglo XX, más precisamente en 1963, los antropólogos Fernando Horcasitas y Douglas Butterworth emprendieron una investigación que tenía como objetivo llegar a un prototipo de La Llorona, por medio de un sistema conocido como "mito-cronológico", ampliamente difundido en Europa.[34] El sistema en cuestión también era llamado "histórico-geográfico" y consistía en la reunión del mayor número posible de variantes de algún cuento o historia popular, con el objetivo de establecer —en la medida de lo posible— su forma original. Para eso fueron "reclutados" alrededor cincuenta investigadores entre estudiantes y profesores de antropología, cuyos resultados fueron, por un lado, nueve "Ancient texts" de los siglos XVI y principios del XVII, aquí caracterizados como fundadores porque en ellos se encontraron los elementos del mito que se consi-

deraron matriciales en su vertiente nativa. Por otro, ciento y veinte versiones populares, relatadas por personas residentes en la Ciudad de México, pero originarias de veinte de los veintinueve estados en que entonces se dividía el país, sometidos a una rigurosa selección según los criterios determinados por el método mencionado.

Y desde ahora adelanto que no se discuten aquí la originalidad de esos textos o los criterios usados por los autores para su elección. Es evidente que cuando fueron escritos por los cronistas y aunque transcritos directamente o recogidos por los propios indígenas, ya habían pasado por filtros culturales y religiosos, o por las reelaboraciones mentales que suelen ocurrir en esos procesos. Lo relevante aquí es que los antropólogos hayan insistido en el origen prehispánico de la Llorona, tal y como lo hicieron los escritores del siglo anterior pero, como cabía a su especialidad, ahora usando como evidencias las referencias antiguas, originales o copiadas, correcta o incorrectamente interpretadas, de cuya existencia había registro.

Siguiendo con los "Ancient Texts", como ellos los llamaron, y con el apoyo que pudieran prestar para entender la remisión al pasado indígena en busca de los elementos explicativos de la Llorona, se puede decir que forman parte del primer intento organizado bajo un sistema de acercarse al tema. Estaba previsto que sus resultados se publicaran en una revista mexicana especializada, lo que realmente ocurrió, pero en inglés. Por lo menos y entre los pocos que encontré, es el estudio al que le dedico más tiempo y esfuerzo, validando al mismo tiempo la relevancia que concedo a la Llorona como objeto de investigación histórica.

Dos de los textos fueron extraídos de *La Monarquía Indiana*, de Torquemada, de la cual sacaron la historia de *Cihuacóatl* como primera mujer del mundo, que dio a luz a mellizos, que solía aparecer vestida de blanco, cargando una pequeña cuna en la espalda, y cuyos gemidos y llanto nocturno eran considerados de mal agüero. Pero también la historia de su aparición en los tian-

guis, en la forma de una bella mujer que provocaba a los hombres, a los que mataba después de rendidos a sus encantos. "Y esta diosa algunas veces llora queriendo devorar los corazones de los hombres. Ella no silencia en cuanto no se los hayan dado, ni da frutos mientras no la hayan regado con la sangre de los hombres".[35]

Dos provienen de la obra de Sahagún, de quien tomaron, por un lado, una descripción de *Cihuacóatl* vestida de blanco "como una dama de la corte", y por otro la historia de su participación como protagonista de uno de los avisos que anunciaron la caída de Tenochtitlán. "Por las noches ella andaba gimiendo y lamentando; un Heraldo fantasma presintiendo la guerra".[36]

Uno fue extraído de un texto anónimo,[37] del que tomaron la parte que narra la creación del mundo y la recompensa que la diosa de la tierra recibió por los daños que sufrió durante su creación. De cómo de ella brotaron todos los productos necesarios para la vida de los hombres, árboles, flores, ríos, fuentes, cavernas, montañas y valles. Y de su llanto nocturno, queriendo devorar los corazones de los hombres, que sólo cesaría hasta que fuera regada con la sangre humana.

De Diego Durán extrajeron el texto que habla de *Cihuacóatl* como deidad particular de los xochimilcas, aunque también de Texcoco y México; de la descripción de su imagen, de su sed por corazones humanos, y de la historia de la cuna y el pedernal que dejaba en los mercados como artificio para obtenerlos.[38]

De la obra de Francisco Hernández extrajeron la única referencia a las *cihuateteo* en quienes algunos antropólogos creen ver los orígenes de la Llorona, así como de los "halagos" y santuarios que se les hacían en las encrucijadas para aplacarlas y evitar que acarreasen desgracias y enfermedades.

> Ciacoatl, Cioteteuh y otras diosas (…) en cuanto vivían entre los mortales murieron dando a luz su primer hijo. Y es por eso que se volvieron diosas. Ellos solían decir que esas diosas bajaban a la tierra en ciertos días, provocaban incontables plagas y desgracias…".[39]

De la "Historia de Huaxtepec", de Juan Gutiérrez de Liébana, tomaron la referencia a una diosa llamada *Izpuchitequicastle*, cuyo nombre significa "mujer joven", que tenía los ojos enormes y un gran labio por el que escupía fuego. Era como el viento, que lloraba por las noches, aunque también la podían ver lavando ropa en el pozo. "Ellos la oían llorar todas las noches. Y entonces ella regresaba a su templo. Ellos no sabían por qué lloraba, (…) excepto que hallaban que se parecía con el viento".[40]

Y finalmente, de la "Historia de Tlaxcala", de Diego Muñoz Camargo, nuevamente la historia de la mujer que aparecía llorando por sus hijos, pocos años antes de la llegada de los españoles:

> Diez años antes de que vinieran los españoles a esta tierra, (…) muchas y muchas veces se oía la voz de una mujer que lloraba con ruidosa voz, ahogándose en sus lágrimas y con grandes sollozos y suspiros lamentaba: ay de mí, mis hijos, ¿para dónde los podré llevar para protegerlos?[41]

No veo motivo para una investigación paralela a fin de establecer quién copió a quién en esos textos, o la posible originalidad de cada uno, usándose como criterio la precedencia de su registro y aparecimiento. En todo caso, lo importante y para lo que aquí interesa es que todos ellos remiten a *Cihuacóatl,* referida ya sea como la diosa madre, la diosa principal, o la primera mujer en el mundo. Pero también a sus apariciones en los tianguis, cargando una cuna, buscando corazones humanos, llorando en las noches, apareciendo para devorar a los hombres, o como uno de los presagios de la caída de Tenochtitlán, pero siempre como una amenaza.

Ninguna de esas historias relaciona a la diosa con la culpa sino con la amenaza y, ésta es la causa del miedo que infunde. En este caso, estaría más de acuerdo con el ya mencionado segundo perfil de la Llorona: el de la mujer sensual con rostro de mula o de yegua, que se aparece no por andar buscando a sus hijos, sino como amenaza y castigo de los hombres atrevidos y sinvergüenzas.

En la versión culpable su función no es precisamente amenazar, ni su castigo es aparecerse e infundir miedo. El miedo que infunde es consecuencia de sus apariciones estando ya muerta, en

función de una culpa que tiene que purgar sin paz ni descanso, esa es la lección para aquellas mujeres a quienes se les ocurra hacer lo mismo. Descanso eterno sólo es para quien se porte bien. En todo caso, la función de dar miedo sería más de las *cihuateteo,* a las que sólo uno de esos textos fundadores menciona. Sahagún lo hace repetidamente, aunque no haya sido de él la referencia que usaron.

UNA TIPOLOGÍA DE LA LLORONA Y LAS PROFECÍAS DE LA CONQUISTA

Cabe advertir que, al contrario de las interferencias que Horcasitas y Butterworth detectaron y llevaron en cuenta al analizar las versiones orales recogidas en la Ciudad de México, ellos no cuestionaron las que pudieron haber sufrido los "Ancient texts" en la época de su registro. O al menos no lo manifiestan en su artículo, limitándose a extraer de ellos los elementos recurrentes y que consideraron importantes como prototípicos: el lloro y sus apariciones nocturnas, la ropa blanca, la larga cabellera, la atracción fatal ejercida sobre los hombres y la posterior muerte de estos.

Cruzados con las versiones orales del siglo XX esos "Ancient Texts" resultaron en la siguiente tipología:

1. La Llorona era una atractiva india, de larga cabellera que tuvo varios hijos ilegítimos. Al ser rechazada por su amante, perdió el juicio y los ahogó en el río, por lo que fue obligada a buscarlos en las noches, apareciendo como un fantasma flotante, vestida de blanco, gritando y llorando "¡Ay, mis hijos!" por las calles o cerca de los lugares donde hay agua.
2. La Llorona es una bella mujer, vestida de blanco que atrae a los hombres y los lleva por lugares peligrosos, en los cuales frecuentemente se les encuentra muertos al día siguiente.
3. La Llorona es una combinación de los dos anteriores: una india, mentalmente enferma, que ahogó a sus hijos

> en el río, y que después de su muerte fue obligada a buscarlos en las noches, que aún aparece a los hombres como una bella mujer, de larga cabellera y vestida de blanco, para atraerlos hacia lugares peligrosos en los que no es raro encontrarlos muertos.

Aunque no se arriesgaron a establecer si la construcción era pre o post colombina, con base en esas recurrencias los autores concluyeron que la Llorona deriva de *Cihuacóatl* y que, como ésta, es la representación de la madre tierra primordial, cuyas funciones y roles sociales se fueron multiplicando a través de los tiempos, divididos en un gran número de deidades femeninas relacionadas con los fenómenos naturales, con las actividades y actitudes humanas. Diosas de la agricultura, de la maternidad, de los vicios, seductoras de hombres, devoradoras de inmundicias, espíritus del agua. Ante la desintegración de la religión indígena, todas ellas se habrían fundido en una sola personificación, la Llorona, desdoblada en una gama caleidoscópica de figuras femeninas de connotaciones macabras y letales.

Lo anterior fue el resultado final de un estudio que, sin embargo, no agotó las referencias indígenas como supuestos ancestros de la Llorona, obviando incluso el escenario social y religioso en que se habrían dado esos relatos y sus registros. Por lo mismo, tampoco consideraron que en el trasfondo pudieran estar las profecías, fundamentales para apoyar las explicaciones sobre su "origen" nativo, y a las que también se remiten algunos historiadores que tratan de explicar la Conquista en la historia de México.

Los expertos en el periodo prehispánico aceptaron y refrendaron que los indígenas eran extremamente dados a las profecías y a los avisos sobrenaturales, habiendo incluso deidades que de eso se encargaban, por lo que no habría motivos para cuestionarlos. Hablan incluso de los *tetzahuitl,* o "portentos espantosos", anuncios del futuro estructurados y dotados de un sentido *a posteriori*, ya que sólo después de ocurridos podrían identificarse tanto co-

mo tales con sus supuestos significados. Para los nahuas, dice un especialista, eran una de las formas más importantes de comunicación entre los humanos y los dioses, por lo que ocurrieron en diferentes periodos de su historia, en especial en los tiempos de crisis. "Todo cambio político importante se vive, piensa y recuerda como un acontecimiento de proporciones cósmicas. Es por eso que el *tetzahuitl* aparece como anuncio de los grandes acontecimientos políticos y militares".[42]

Y si avisos, augurios o profecías eran la principal vía de comunicación entre los hombres y los dioses, *Cihuacóatl* era, de lejos, la principal *Tetetzahuiani,* o sea, "la que le da *tetzahuitl* a las personas" y, por ende, la espantadora de la gente.[43]

Pero también sabemos que los textos que narran tales avisos, supuestamente transmitidos por informantes indígenas, fueron transcritos por personas comprometidas con una misión perfectamente definida, la conversión de los indios al cristianismo, una religión que no era precisamente ajena a las profecías.

David Brading, por ejemplo, inicia uno de sus libros diciendo que la historia antigua de México comienza en mito y termina en profecía. Con el mito se refiere al fundacional, aquel del águila sobre el nopal; con la profecía alude a las que anunciaron la caída de Tenochtitlán. "Cualquiera que haya sido el dialogo preciso entre el conquistador y el rey cautivo, —dice el autor— está claro que la caída de Tenochtitlán se debió en parte a la profecía autóctona de la catástrofe final" y más adelante, "en ese nivel de discurso, sólo el mito podía imponerse al mito".[44]

El autor puede hasta dudar de la precisión del supuesto dialogo entre Cortés y Cuauhtémoc, cuando este se entregó al vencedor; puede dudar incluso de las profecías que lo anunciaron, pero no de su origen. Falsas o no, las profecías eran indias, o autóctonas como lo dice él.

Todorov, que no es mesoamericanista, pero se ocupó de la Conquista desde la semiótica y la filosofía lingüística, dice que para los indios sólo después de ser verbo un acontecimiento po-

día tomarse como real, para señalar la importancia y el significado que las predicciones tenían para ellos. Sin embargo, cabría preguntarse si las profecías no habrán sido otra más de las obsesiones que los europeos transportaron al Nuevo Mundo en su tarea de evangelizar, junto con el diablo, el pecado, los milenarismos y los mesianismos.[45]

La evangelización requería de profecías, recordemos que el cristianismo es una religión eminentemente profética, herencia del judaísmo, del que se separó justamente en tanto profecía cumplida. No por casualidad el Antiguo Testamento tiene entre sus libros uno explícitamente llamado Profético, de los Profetas o de las Profecías, como indistintamente se le denomina. Pero el profetismo no es una invención judía y ni cristiana; la necesidad de predecir lo que ocurrirá en el futuro pudo haber comenzado con la preocupación humana por la sobrevivencia.

Debe entenderse —dice Guy Rozat— como un privilegio de la observación humana y como la irrupción de lo sagrado en lo profano; un prodigio que, como tal, se ubica en el ámbito de la adivinación. Citando a Raymond Bloch, él señala que el prodigio es el testimonio de determinadas modificaciones en la relación entre los hombres y los dioses, a través de la cual los primeros pueden hacer importantes deducciones sobre su vida.[46]

En el ámbito cristiano, desde san Agustín, la teología católica ha visto el prodigio y el milagro como signos, y como tales con una función didáctica para reforzar la fe, en tanto metáforas de las verdades teológicas, especialmente en lo que se refería a los prodigios realizados por Jesús.[47] Así, los prodigios, entre los cuales las revelaciones y las profecías, tuvieron que ser controladas y reglamentadas por la Iglesia que también se encargó de definirlas como tales. "Las revelaciones verdaderas —decía el jesuita Miguel Godínez— nunca han de faltar en la Iglesia de Dios, y con ellas suele Dios acreditar a las almas santas". O sea, que los prodigios, milagros y oráculos han sido necesarios y han inundado la tradición occidental, heredera de las antiguas civilizaciones, pa-

sando por la griega y la romana. Por ese motivo, el profetismo medieval cristiano, predecesor inmediato del que se daba en España en la época de la Conquista, tenía una larga historia. Ya fuere en el milenarismo, que se remite a las esperanzas mesiánicas de Israel a través de los profetas que anunciaron la llegada del Mesías, con quien se iniciaría un periodo de paz y prosperidad; o en el Apocalipsis, a través del cual el milenarismo llegó al cristianismo, las profecías tuvieron un papel fundamental y produjeron abundantes registros. Sin embargo, tanto el milenarismo como las profecías pasaron por un periodo de relativa calma, luego del cual volvieron a resurgir con fuerza alrededor del año 1200, con Joaquín de Fiore.

En rigor, de Fiore no puede ser considerado un milenarista, ya que nunca profetizó que el reino del Espíritu duraría mil años, y ni tampoco un mesianista, pues no anunciaba la llegada de un mesías, pero se movió en ambos registros al dar algunas indicaciones de que el Reino de Dios se establecería entre 1200 y 1260 y, principalmente, hizo escuela como lo veremos en seguida.[48]

Hablando ya del caso de México, la evangelización se dio bajo el signo de las profecías, herramientas fundamentales de una escatología mesiánica y milenarista que anunciaba el retorno a una edad de oro identificada como el Paraíso. Una evangelización que fue iniciada muy significativamente por doce franciscanos, la orden que mejor supo condensar aquella tradición joaquinista de que hablamos antes, y como se ha dado en llamar a la herencia de Joaquín de Fiore, aunque el número tampoco deja de ser cabalístico, o profético, o como mejor cuadre. Estaban esos franciscanos encabezados por fray Martín de Valencia, provincial de la Custodia de san Gabriel y "joaquinista de formación y de conducta", como lo describe Bataillon citado por Delumeau. Valencia se veía a sí mismo como "un evangelizador apocalíptico de los últimos tiempos", cuya misión le fue comunicada justamente en una visión profética.[49]

En ese contexto, todas esas profecías sobre el fin del reino de Satán, esto es, de Moctezuma, y el advenimiento del reino del verdadero dios eran necesarias para justificar la Conquista y legitimar la misión evangelizadora que propiciaría a su vez la introducción de los indios en el nuevo orden. Los evangelizadores cronistas se encargarían de eso, a través, entre otras cosas, del registro de lo que supuestamente les comunicaban sus informantes indígenas, a los que había que introducir también en el mundo de las profecías una vez que, parafraseando a José Pantoja,[50] su alteridad sólo podría concebirse y comunicarse desde el cristianismo, fuera del cual ningún contenido sería reconocible.

Esto porque —sabemos—, el proceso de reconocimiento, caracterización y evaluación del otro es tan antiguo como lo es la sorpresa humana ante lo desconocido. En ese proceso, el otro se va construyendo a la medida del extrañamiento, y en la medida en que es transportado al tiempo y al espacio de quien lo escribe, lo imagina y lo representa, deformado evidentemente y quedando por fuera de su propia realidad, pero circunscrito a los límites del espacio simbólico de la escritura.[51]

En las crónicas de la Conquista el otro estaba representado por los indios, a quienes había que "traducir" para un lenguaje comprensible en el terreno de la escritura. Por tanto, había que dotarlos entre otras cosas de profecías, herramientas cristianas por excelencia, para conferirle un sentido de futuro occidental al tiempo que les esperaba y que los españoles se encargarían de instaurar. El cristianismo —dice José Pantoja— no sólo debía borrar toda huella de un pasado autónomo para impedir que las poblaciones prehispánicas pudieran pensarse fuera del espacio de la dominación europea, sino que —concluyo— también tenía que establecer las bases y el modelo para pensar ese tiempo futuro, posterior a la destrucción que las profecías anunciaban. Esta sería, por tanto, la "génesis" de una memoria del futuro que legitimaría el apocalipsis indígena, lo que significaba que el mundo

tendría que acabar porque era necesario y, principalmente, porque así estaba previsto.

En su análisis de la herencia medieval de México a través de los cronistas, Luis Weckmann observó una obvia influencia agustiniana en la Historia de las Indias de las Casas y cita a Keen, quien también la vio en Durán y en el padre Acosta, para quienes "la Conquista fue simplemente el castigo que Dios impuso a los indios por su pecado.[52] Para él, los cronistas entendieron la historia con base en el Antiguo Testamento, en San Agustín, y como un perpetuo devenir de la voluntad divina que conduce la humanidad hacia la salvación. Y se remite a Pelan, quien igualmente advirtió que en Torquemada la descripción de la caída del Imperio azteca presenta la toma de Tenochtitlán como una secuela, casi obligatoria, de la caída de otras monarquías paganas, como las de los caldeos, los babilonios, los griegos y los romanos. Y qué decir de Motolinia quien equiparó los castigos infringidos a la Nueva España con las plagas que asolaron Egipto, y amonestaba en estilo bíblico: "Hirió Dios y castigó esta tierra, y a los que en ella se hallaron (…) con diez plagas trabajosas", mismas que equiparó con las enfermedades, la muerte, los tributos, el oro, la esclavitud, y la misma fundación de la Ciudad de México, no exentando a los propios conquistadores.[53]

También en tono de profético y ya en el prólogo de su "Historia General de las Cosas de la Nueva España", Sahagún anunciaba:

> Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual no se ha conocido porque vino sobre ellos aquella maldición de Jeremías de parte de dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo, en el Cap. 5°: yo haré que venga sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada (…) cuyo lenguaje no entenderéis y jamás oísteis (…) esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis , y destruirá todos vuestros pueblos y edificios.[54]

Desde esa perspectiva, si la Conquista y los conquistadores fueron el castigo que Dios impuso a los indios por sus pecados, al final fue un episodio ejemplar del triunfo del Reino de Dios sobre el de las tinieblas y necesario para una redención salvadora.[55]

Pero, para Guy Rozat, la descripción de ese apocalipsis no priorizaba necesariamente contar la desaparición del "imperio" mexica, sino la introducción al principio de una nueva época que llegaría con esa destrucción. Para él, la misma descripción pormenorizada de la caída y fin de Tenochtitlán, habría funcionado en las crónicas de la Conquista no solamente como la prueba y la esperanza de la "Nueva Tenochtitlán cristiana, bajo un nuevo dios, y bajo un nuevo amo", sino como "una justificación del nuevo orden social que se impone después de la Conquista.[56]

De forma que, bajo tal orden y modelo qué de extraño sería que la propia *Cihuacóatl* fuese capturada e incorporada a la misión salvadora, haciéndola descender hasta el mundo terrenal como mensajera apocalíptica y legitimadora del nuevo tiempo. Quién mejor que una madre primordial portadora de vida y muerte para anunciar a sus hijos el ineluctable fin, como prerrequisito indispensable para su salvación y el advenimiento de un nuevo orden.

Es por eso —insisto— que había que involucrar a los indios, pero no sólo como objetos pasivos de intervención, sino como sujetos activos y supuestos autores en el terreno de las profecías. El problema es que el sujeto, en este caso los indios, no eran definidos según lo que eran, sino según se les veía, aunque en su relación con las profecías con muy buenos resultados. Si no con ellos sí con quienes siglos después se dedicaron a estudiarlos y convinieron, de forma casi unánime, sobre su costumbre generalizada de predecir los acontecimientos, aunque esto siempre se hiciera después de ocurridos, y cito sólo uno de ellos:

> La interpretación de acontecimientos considerados extraordinarios o asombrosos, ha sido general entre los que vivieron el episodio de la Conquista de México. Tanto los españoles como los indígenas integraron en sus relatos acontecimientos singulares cuya función consistía en explicar o justificar tanto sus victorias como sus derrotas.[57]

EL SENTIDO DISCURSIVO DE LAS PROFECÍAS

Admitida la función de las profecías en las crónicas de la Conquista habría que preguntarse también sobre su sentido discursivo en la tradición judío-cristiana, si no para establecer el que

consciente o inconscientemente se le haya dado en esos textos, sí para señalar el que los historiadores actuales deben tener en cuenta durante su lectura. En ese sentido y a reserva de que otros puedan exponerlo de forma más amplia y precisa, una buena solución aquí sería hacerlo desde un giro lingüístico y a partir de la idea de que las profecías constituyen un discurso, o más precisamente, un discurso religioso.

En términos lingüísticos, una de las primeras características de la profecía es ser un acto de comunicación que implica la enunciación de un discurso público, como un mensaje de contenido social o político orientado hacia el futuro cuya imagen emblemática es la del Antiguo Testamento. Esto si el significado del término se redujera sólo al acto del profeta prever el futuro; sin embargo, el diccionario de la RAE consigna la profecía como un "don" sobrenatural o inspirado por dios, lo mismo algunos autores, cuyas definiciones aluden generalmente a lo religioso, como "don", pero también como un discurso mediador entre la divinidad y la sociedad, lo que le confiere una dimensión sociopolítica. Aunque igual se puede admitir que existen profecías no religiosas a las que podrían pertenecer ciertos discursos económicos, políticos o científicos, que se basan en las posibilidades del futuro.[58] En ese sentido y como discurso, en las profecías caben subtipos, como los contenidos en los Textos Escatológicos, ejemplo de lo cual es el Apocalipsis.

Así entendido, se podría adelantar que las profecías fueron introducidas en las crónicas de la Conquista con el fin de comunicar ciertos discursos en la forma de mensajes revelados y de inspiración divina. Era una forma de que al, conocimiento desde el sentido europeo y a partir del cual se comunicaba ese evento, se uniera la revelación para legitimarlo como tal. Pero también, una forma de confirmar el saber europeo como universal. Pero hay más, como advierte Guy Rozat, y es que los avisos, señales y profecías sobre la Conquista no tenían como objetivo principal precisamente a los indios y ni como única finalidad describir la

desaparición de su imperio. Las crónicas no fueron escritas para los indios, aunque se refirieran a ellos; la idea era orientar a los lectores europeos sobre cómo debían verlos, desde una nueva época, en el orden y ámbito europeo. Para ello había que traducirlos a un lenguaje comprensible, por lo que, en términos religiosos, tales avisos podrían constituir un discurso de redención, renovación y esperanza, perfectamente acorde con los más fundamentales mitos cristianos medievales.

Se trataba, en fin, de un discurso dirigido a los españoles, para que comenzaran a asimilar la "invención" del indio como el otro,[59] en su formato de buen salvaje, todavía en fase embrionaria, pero que adquiriría su forma más acabada en el siglo XVIII. Es decir, la creación del buen salvaje serviría para acomodar la imagen del indio al deseo y a la ideología occidental de la otredad, que de esa forma expresaría en realidad la necesidad de los europeos de una redención propia y no precisamente para los otros.[60] O sea, no se trataba en un principio de inventar un indio con la intención real de reivindicar su naturaleza, sino de expresar, mejorándola, las dudas internas sobre los resultados del proceso colonizador de la propia Europa, de ahí la insistencia en describirlas.

En 1552, López de Gómara, escribió sobre los "señales y pronósticos de la destrucción de México", como las llamas de fuego que aparecieron hacia donde está Veracruz, o las peleas por los aires de gentes armadas, e incluso, sobre la gente blanca y barbuda que llegaría para señorear en las tierras de Moctezuma, pero no específicamente la que nos interesa.[61]

Por su lado, Francisco Hernández, el protomédico de Felipe II, quien estuvo entre 1571-1577 en la Nueva España, también registró las profecías. Es más, decía él que por ser sólo del conocimiento de los mexicanos o por prodigiosos, los historiadores habían omitido tales hechos anteriores a él:

> parece que el tiempo pida que primero toque yo ligeramente en pocas palabras los ostentos que antes de la Conquista de estas regiones y de la guerra emprendida contra sus señores, aparecieron como presagio de lo que aconteció poco después (y sobre la sexta profecía) (…) y qué de que por la noche se

oían algunas voces lúgubres y trémulas como de mujer en lágrimas que decía: hijos, perecemos, y otras veces ¿adónde os llevaré, hijitos, cómo os arrancaré a tantos males? [62]

Sahagún dedicó todo un capítulo a las "señales y pronósticos que aparecieron antes que los españoles viniesen a esta tierra" y cita ocho, de las cuales la sexta sobre la voz de mujer que se oyó de noche en el aire y que decía "¡Oh, hijos míos, ya nos perdimos!" u "¡Oh hijos míos, a donde os habré de llevar!".[63]En el capítulo dedicado a los dioses, se refiere a *Cihuacóatl* como la diosa anunciadora de desgracias, seguramente por eso acabó como protagonista de esta.

Alvarado Tezozómoc, quien escribió su crónica hacia 1598, se refiere nominalmente a *Cihuacóatl* como la mujer que lloraba presagiando el fin. Decía él que, convocados los informantes de Moctezuma para ponerlo al tanto de tales señales, les habría preguntado: "si habían oído llorar a *Cihuacóatl,* tan nombrada en el mundo, que cuando algo ha de suceder lo interpreta ella primero, con muchos antes de ser ello…" Otros antes de él hablaron de esa tal profecía y de la mujer que lloraba, pero sin identificarla. En 1587, fray Diego Durán, registró:

Andaba *Motecuhzoma* tan desasosegado que no se podía quietar su corazón y en parte deseaba que se cumpliera ya lo que le tenían profetizado para poderse quietar. Y con este cuidado, mando llamar a todos los prepósitos y mandoncillos de los barrios, y preguntándoles si acaso habían soñado alguna cosa acerca de la venida de aquellas agentes (…) que se lo revelasen aunque fuese contra su persona (…) Lo mismo encomendó a todos los que tienen por costumbre andar de noche y que si topasen a aquella mujer que dicen anda de noche llorando y gimiendo, que le pregunten qué es lo que llora y gime y se satisfagan de todo lo que acerca de estos negocios pudieren saber.[64]

De nuevo con Alvarado Tezozómoc, decía él que había el soberano mandado a llamar a los principales y sacerdotes para que vieran si las gentes habían tenido algunos sueños, señales, o pronósticos, "ora sea visión, o fantasma, o lloro o gemido".

Y que tengan en cuenta de oír de noche si anda la mujer que llama el vulgo *Cihuacóatl* y qué es lo que llora, si se lo pueden preguntar pues es como aire esa mujer, que en un improviso la verán aquí, la verán en Xochimilco, en Tacuba o en Chalco, con su voz y lloro …"

Y lo que se nota en estos dos últimos es un cambio con relación al relato de las profecías, que los otros registran como hechos ya ocurridos, mientras que aquí, más que relatarlas y referirse directamente a ellas, se refieren a las indagaciones de Moc-

tezuma, lo que cambia el foco. Ahora tenemos la duda de Moctezuma sobre qué era lo que lamentaba la diosa, a quien se refería como una mujer en el orden de lo sobrenatural. Por tanto y en este caso específico, lo que queda de estos dos relatos no es la duda sobre la aparición propiamente dicha, sino sobre los motivos del llanto, que la gente debía intentar saber por ya conocerla de otras ocasiones. Tal lo sugiere la referencia al "vulgo", que usa el autor para indicar algo que ya era conocido no sólo por los sabios.

Fue en ese clima de incertidumbre y espera que según los cronistas agobiaba a Moctezuma, que se generaron las profecías que se cumplieron con la caída de Tenochtitlán. Y cualquier semejanza con la de Jerusalén seguro que no es una coincidencia. En este caso, al extender las profecías al ámbito del vulgo, o sea de los indios, a través de las dudas de Moctezuma quien esperaba tuvieran la respuesta por ya conocer ese tipo de eventos, era una forma de hacerlos participes de las mismas. Para efectos de credibilidad, ¿y quién mejor que los indios, que conocían de prodigios y de profecías para contar a los españoles sobre las cosas que sucedieron antes de su llegada?

EL HIATO COLONIAL

Si la extrañeza presidió la empresa colonizadora, era imprescindible para sus autores la traducción de todo lo que veían y les ocurría para un lenguaje comprensible, que se percibe perfectamente en el discurso de los religiosos. Fue así que sacralizaron o demonizaron las deidades como portadoras de las virtudes o pecados bíblicos, según fuese conveniente y hubiese oportunidad, en una lectura valorativa de naturaleza escatológica. Bernardino de Sahagún, por ejemplo, insistía en describir el perfil de las deidades mesoamericanas a través de las grecorromanas que, por su lado y desde los inicios cristianos, ya habían pasado por un proceso previo de descalificación que originó legiones interminables de demonios. Para él, *Tláloc* fue "otro Neptuno", *Huitzilopochtli* "otro Marte", *Quetzalcóatl* "otro Hércules", *Tezcatlipoca* "otro Jú-

piter", *Cihuacóatl* "otra Venus", y así sucesivamente. Y preciso es que se diga de la autoridad discursiva de Sahagún, una de las referencias más socorrida entre los estudiosos, habiendo quien ya lo haya considerado el primer etnólogo del Nuevo Mundo.

Otro que también dedicó capítulos enteros al "cotejo de la manera de educación entre los mexicanos y los pueblos antiguos del Viejo Continente" fue Bartolomé de las Casas, quien intercalaba constantemente pasajes bíblicos o textos clásicos a la descripción de las deidades, de los sacerdotes y de las prácticas religiosas de los indígenas. Llegó a encontrar una émula de la Virgen María en Centéotl, dios o diosa del maíz de los totonacos, que describió como intercesora en términos bastante parecidos a la madre de Jesús: "Teníanla como abogada ante el gran dios, porque les decía que les hablaba y rogaba por ellos. Tenían gran esperanza en ella, que por su intercesión les había de enviar el sol a su hijo, para librarlos de aquella dura servidumbre". Misma deidad que también fue identificada posteriormente con *Cihuateotl,* de quien hablaremos más adelante. O sea, que los evangelizadores-cronistas interpretaron el nuevo mundo según la lógica bíblica, inspirada o reforzada a su vez por las preocupaciones utópicas, milenaristas y mesiánicas que circulaban en Europa y que ellos profesaban y difundían como agentes de sus respectivas congregaciones religiosas. Como encargados de difundir la religión cristiana en América, la reproducían según las concepciones y estrategias que defendieran para la evangelización y que no necesariamente coincidían, por lo que se produjeron enfrentamientos entre las diversas órdenes religiosas. Y si eso ocurría con los encargados de la misión salvadora, qué no estaría pasando con el resto de la población, que vivía lo que algunos historiadores han llamado tiempos convulsos, ocurridos durante y después a la Conquista, y propicios para la circulación de historias que hacia el siglo XIX ya formaban parte de la tradición oral.

Habría que preguntarse cómo habrá sido ese proceso, respuesta que sólo se puede inferir. Y para ello, habría que volver nue-

vamente a esos tiempos caóticos cuando, entre el profetismo cristiano y la creencia indígena, se habrían comenzado a difundir en todos los sectores de la población, incluso los privilegiados, historias y anécdotas sobrenaturales y maravillosas, prodigios, augurios y señales nefastos, mientras los conquistadores y los conquistados buscaban acomodarse. Tiempos propicios para que historias como la de la mujer gimiente, que le había quitado el sueño a *Moctezuma*, pudiera encontrar terreno fértil entre unos y otros. Unos y otros porque hablar en "acomodo" implica procesos interactivos que, en términos históricos y culturales, pueden entenderse como circularidades, negociaciones o concesiones.

En su análisis del fenómeno guadalupano, Serge Gruzinski describe el clima psicológico instalado entre los nativos hacia finales del siglo XVI, como bastante propicio para la asimilación de lo sobrenatural y de lo que llama "maravilloso cristiano",[65] que si bien contribuyó para que la Virgen se apareciera, seguro que también pudo facilitar la instalación de la Llorona en el imaginario popular, incluido el de los blancos y las castas.

En otras palabras, elementos culturales de los conquistadores pudieron encontrar espacio en la nueva sociedad que comenzaba a emerger, modificando e incluso sustituyendo los elementos nativos, proceso semejante experimentado también por los españoles. Semejante pero no idéntico, considerándose las condiciones explícitas de dominación y las formas peculiares que resultaron de la relación entre dominadores y dominados.[66] En ese sentido, sería factible pensar que en un proceso de circularidad cultural intensa, como el que debe haber ocurrido en los siglos inmediatamente posteriores a la Conquista, ninguna de las partes involucradas habría quedado inmune.[67]

Elementos de la cultura nativa se habrían ido modificando y fundiendo paulatinamente con las de los europeos y los africanos, proceso facilitado por el "ajetreo" religioso de aquellos tiempos dominados por prodigios, augurios e historias sobrenaturales. Hay quien los ve como formas de resistencia indígena, a

partir de los archivos inquisitoriales en los que fueron ubicados como hechicería e idolatría.[68] Pero sean pre o post Conquista, lo cierto es que tales elementos no han sido considerados desde la importancia histórica que tienen, no necesariamente como verdades o invenciones, sino como síntomas. No por casualidad han sobrevivido repitiéndose en las más diversas partes primero de la Nueva España y después de México.

Los mismos antropólogos primero citados, que tomaron al conquistador, al mestizo, y al mexicano moderno como prestatarios de la Llorona, entendieron que, en tanto elemento indígena, esta no sólo encontró un espacio propicio en la nueva sociedad, sino que fue siendo modificada y reinterpretada de acuerdo con las nuevas necesidades, y en la medida en que la propia sociedad también cambiaba su mentalidad y comportamiento. Mismo proceso mediante el cual pudo sobrevivir desde el pasado remoto hasta los tiempos modernos, reteniendo o, incluso, actualizando la función social de las diosas a las cuales la remitían.

En ese sentido, habría que entenderla desde la articulación de los saberes históricos con los populares, traducidos estos en leyendas, mitos y tradiciones culturales que la memoria individual o colectiva mantiene vivos. Y eso es Foucault,[69] algunas de cuyos enunciados sobre el poder Gruzinski consideró válidos para las sociedades indígenas y el mundo colonial. Él señala una presencia "física" necesaria para el ejercicio del poder y señala la dimensión visual, sonora, olfativa, o inclusive alucinatoria, perceptible en el incienso y en las flores, aspectos que se han minimizado y visto como accesorios exóticos. Se apoya, claro, en las crónicas supuestamente indígenas de los religiosos españoles, que también se referían a la capacidad de los dioses y las diosas de adoptar formas humanas cuando bien lo entendieran, confundiéndose con los humanos con nombres y funciones. Y ahí tenemos a *Cihuacóatl* y las deidades selénicas afines, ya "enriquecidas"

con el miedo, la culpa y el castigo cristiano, pero tenemos también a:

- *las tzitzinime*, seres femeninos, monstruosos y asustadores;
- las *cihuateteo*, las mujeres muertas en el primer parto;
- *Cihuacóatl* y las diosas selénicas que las presidían.

Todas ellas descendían con apariencias y actitudes asustadoras, acarreando a los mortales enfermedades y muerte, o anunciándoles desgracias y catástrofes. Forman parte del elenco de representaciones asustadoras y macabras que se fundieron con los provenientes de la cultura europea en el proceso sincrético ya mencionado y que resultó en ese aparato de creencias, mitos y leyendas que pueblan la cultura y la religiosidad mexicana.

Ahora, es claro que los intelectuales decimonónicos no sabían nada de eso, aunque nos queda por saber cómo los especialistas posteriores armaron su andamiaje argumentativo para justificar la remisión de la Llorona a la diosa, sobre la cual, dice un autor, hay suficiente documentación en la literatura especializada, pero no necesariamente desde la historia. Con todo, creo que incluso desde la historia la construcción de la Llorona también debe contemplar esas figuras macabras que pueden estar en el substrato cultural del imaginario sobre ella, ya que los procesos de mestizaje cultural no se dan de forma unilateral sino dinámica, como resultado de una permanente negociación.

EL ANDAMIAJE

¿Cómo explican los antropólogos figuras como la Llorona? Les cedo la palabra y comienzo con la indagación de uno de ellos. Al constatar la diversidad de representaciones femeninas seductoras y macabras, presentes en el imaginario mexicano, como portadoras de energía sobrenatural y supuestamente configuradas a partir de concepciones prehispánicas, Félix Báez-Jorge se pregunta:

¿Qué expresan los atributos malignos, la belleza fantasmagórica, el erotismo letal que se encuentran en México en la enorme cantidad de cuentos, leyendas y experiencias personales que remiten a ambivalentes imágenes femeninas, como lo indican los numerosos estudios etnográficos?

La respuesta inmediata sólo puede ser el miedo, claro, pero las cosas no suelen ser tan simples y resumidas. Para el autor, las semejanzas y diferencias que en conjunto presentan esas figuras se traducirían en símbolos afines, articulados por un contenido numinoso compartido. Son representaciones colectivas, que pueden ser selénicas, agrarias o de otra naturaleza y se caracterizan como "kratofanías", o manifestaciones de lo religioso como poder, en términos de fuerza y de eficiencia, lo que explicaría sus funciones sociales.[70] En el caso de la Llorona esas funciones serían eminentemente didácticas por medio de la amedrentación.

En términos antropológicos, el sincretismo religioso se habría procesado a través de la permanencia de los aspectos de la cosmovisión cristiana que se consideraron más factibles de fundirse y confundirse con el pensamiento nativo. Y esto pudo hacerse por dos vías, la sagrada, como en el caso del culto mariano aplicado a *Tonantzin*, "que quiere decir nuestra madre", equiparada a la Virgen María en su advocación Guadalupana. Y la profana, a través de la demonología, uno de los campos de la teología cristiana que podría dar cuenta de la reelaboración de los aspectos relacionados con la sexualidad. No por casualidad la demonología, dice una historiadora brasileña, fue la ciencia teológica mejor repartida en el Nuevo Mundo, tanto entre los conquistadores y colonizadores, como entre los cronistas, especialistas y misioneros.[71]

Mediante la demonología, dice un antropólogo:

Se amalgamaron las formas malignas provenientes del cristianismo con las expresiones negativas asociadas a la serie simbólica Mujer-Serpiente-Muerte- Sexo que emergen del ámbito numinoso de las deidades vinculadas a la Tierra y a la Luna, aquellas en que la coincidencia/oposición es el atributo paradigmático.[72]

Aunque no hay unanimidad a ese respecto, hay quien considere que las diosas prehispánicas de la fertilidad no tuvieron mayores problemas para fundirse en las múltiples advocaciones marianas.[73] No habría sido ese el caso de *Cihuacóatl,* cuya ambigüedad

como "mujer de la culebra" habría tornado difícil su equiparación con la Virgen María, por lo que la salida fue equipararla con Eva, por aquello de su historia con la serpiente. No hay que olvidar que la mujer de Adán fue tentada y sucumbió ante la serpiente y que de su falta adviene el pecado original.

O por lo menos así era como la veía Sahagún, para quien "en estas dos cosas parece que esta diosa (*Cihuacóatl*) es nuestra madre Eva, que fue engañada por la culebra…", llegando inclusive a considerar la posibilidad de que los mexicanos hubiesen tenido "noticia de lo que se pasó entre nuestra madre Eva y la serpiente".[74]

De forma que, dice un antropólogo, en este caso "fue necesario explicar a los indios la asociación entre la serpiente y el Mal a partir del pasaje bíblico en el cual Satanás se manifiesta en el ofidio para tentar a la mítica consorte de Adán".

Burckhardt, señala que las concepciones demonológicas del cristianismo, en su más compleja y misógina elaboración, se sintetizaron con las expresiones de la cosmovisión mesoamericana respecto a la serie simbólica mujer-serpiente-sexo- muerte. Tales representaciones fueron "contextuadas en el ámbito numinoso de las divinidades vinculadas a la Tierra y a la Luna",[75] de las cuales La Llorona resultó ser una hija dilecta.

En esa misma línea, otras diosas también fueron traducidas según la escala moral y valorativa cristiana, tarea facilitada por su pluralidad y, principalmente, por la diversidad de sus atributos que indicaban a su vez la antigüedad de su culto. Por ejemplo, *Xochiquetzal,* esposa de *Tláloc*, fue descrita como la personificación de la belleza y del amor, se le tenía como la diosa de las flores, pero también de las labores domésticas, por lo que era patrona tanto de las prostitutas como de las esposas. Las primeras llamadas "auianime o maqui", que vivían con los guerreros solteros y con las que se identificaba "porque ella misma fue raptada por el joven dios *Tezcatlipoca*".[76]

Tlazoltéotl, a su vez, era la patrona de los partos y devoradora de inmundicias, pero también una émula de Venus, la diosa de las cosas carnales, ante quien los amantes confesaban sus pecados que eran ingeridos por ella en acto de purificación:

> Decían que esta diosa tenía el poder de provocar la lujuria e inspirar cosas carnales; de favorecer los torpes amores y, "después de hechos los pecados decían también que tenía el poder de perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los confesaban a los sus sátrapas.[77]

Para otros "especialistas" del siglo XX, en realidad sólo existió una deidad madre que se desdoblaba en tres, *Coatlicue, Cihuacóatl*, y *Tlazoltéotl,* aparentemente "tres aspectos de una misma divinidad, (que) representan a la tierra en su doble función de creadora y destructora".[78] Y estaban los que decían que sólo se resumían a dos: *Cihuacóatl,* "diosa de la tierra", y *Chalchiuhtlicue*, "diosa de las aguas que corren por la tierra", y que las demás deidades femeninas serían en realidad "variaciones o advocaciones locales de la misma deidad madre, concebida en muy diferentes aspectos".[79]

Un estudio sobre el carácter selénico y acuático de las diosas de la fertilidad concluyó que la luna en el México antiguo no habría sido objeto de una particular adoración, ni de culto formal como deidad antropomórfica. Su culto se habría dado a través de la sacralidad que compartía con las deidades de la vegetación, la muerte y el renacimiento,[80] cuyas características en común con las deidades lunares serían:

- ser esposa o a veces hermana del sol;
- la primera mujer que tuvo relaciones sexuales, por lo que presidía la creación y el nacimiento;
- "licenciosa";
- la mujer primordial, también "madre de los dioses" o mismo "abuela" de la especie humana;
- madre de la tierra y del dios del maíz, tanto en la tradición mexicana como probablemente en la maya;
- siempre relacionada con el agua.

Para la autora de ese estudio, al contrario del sol, la luna siempre ha inspirado más temores y supersticiones en razón de su ciclo recurrente de nacimiento, crecimiento y muerte, por lo que se le ha asociado con los fenómenos naturales que siguen leyes semejantes, como la lluvia, la vida de las plantas, la menstruación y, por consiguiente, el erotismo, la fertilidad y la reproducción. Ese mismo movimiento continuo e inmutable la relaciona con el destino, con los ciclos vitales, con el cambio operado por la oposición luz y oscuridad, y con el tiempo. Un tiempo que desaparece en las noches y se supone pasa en el mundo obscuro de los muertos, vinculándola con los antepasados y con los ritos de iniciación, la mayor parte de los cuales tiene un significado de renacimiento.[81]

Para los cristianos, la fertilidad que representaban esas diosas quedó reducida a la actividad sexual que fue traducida negativamente como pecado de lujuria, por lo que sólo podía pertenecer a los territorios del demonio, tanto en su connotación sobrenatural como en relación humana en función del placer maligno que proporciona. En consecuencia había que controlarla, de donde el espacio que le dedicaron los cronistas, ejemplo de lo cual Andrés de Olmos, autor del "Tratado de los pecados mortales", un manual evangélico pedagógico que establecía una tipología de la lujuria inspirada en los sermones de san Vicente Ferrer. Su función didáctica era advertir a los indígenas sobre los castigos infernales que les sobrevendrían si atendiesen al llamado del demonio y se negasen a seguir la voluntad de dios.[82] Más adelante, Olmos también será útil para entender el proceso de demonización de *Cihuacóatl,* lo que no se podrá hacer sin conocer primero los caminos seguidos por esa entelequia cristiana llamada demonio.

El demonio cristiano era útil para la misión salvífica en función de la cual pudo desembarcar en el Nuevo Mundo. Sólo él podría explicar lo inexplicable, conferir sentido a lo que no se pudiese explicar por los caminos de lo sagrado, así como justifi-

car la acción misionaria y los supremos esfuerzos para la salvación de los indios. Además, la existencia en el Nuevo Mundo de un satanás todopoderoso podría servir de substrato ideológico para justificar las actitudes y medidas represivas y violentas que se adoptaron y para lo cual el propio indígena acabó colaborando.

Asimilado a *tlacatecolotl*, el hombre búho —dice Baudot— el demonio se abrió camino transformado en el diablo, "viejo mito al que la misma pobreza del indio mexicano (…) pudo prestar vida y colores de esperanza tentadora",[83] de ahí que sus apariciones hayan sido y sigan siendo tan comunes.

Si bien que en el discurso evangélico el Nuevo Mundo ya era un "imperio del demonio",[84] desde antes de la llegada de los europeos, como podían confirmarlo todos aquellos rituales, costumbres y creencias incomprensibles a través de los códigos sagrados. Toribio de Benavente, el Motolinia lo llamaba "un traslado del infierno", ya que la barbarie que veía por todas partes sólo podía ser obra del demonio, con quien la gente de la tierra convivía muy bien. Tanto que, según él, se le podía ver llamándolo de noche, bailándole y cantándole en sus fiestas.[85] Sin embargo, según los especialistas los indios también tuvieran sus propios demonios y desarrollaron sus propios conceptos para el bien y el mal, apenas no en la forma y sentido de los cristianos.

En el caso del cristianismo, el demonio evolucionó a partir del conflicto creado por un pueblo que pretendía imponer su monoteísmo de forma absoluta, en medio de un politeísmo generalizado. Pero no se piense que es una invención del cristianismo, en realidad lo que este hizo de forma por cierto muy eficaz fue darle un uso político, adoptando y elevando a certezas dogmáticas el sistema premio-castigo para las acciones y los errores humanos que no tuvieran retribución en la tierra. Todo eso se dio hacia el siglo V, coincidiendo con el papel secular y político de la Iglesia y con la emergencia del poder temporal del papado, a que dio

lugar la desaparición del orden y la estabilidad que hasta entonces había presidido el Imperio Romano.[86]

Todo indica que los primeros cristianos no sintieron por el demonio la misma fascinación que más tarde tuvieron los teólogos y que dio lugar a la demonología en la baja Edad Media. La creencia cristiana en su versión original, coherente con la "buena nueva" y la redención de los pecados, no amenazaba con castigos eternos, pues preveía, incluso, la posibilidad de redención del propio demonio. Eso hasta que tales ideas, defendidas por Orígenes y Gregorio de Niza, no fuesen declaradas heréticas. Por tanto, ese optimismo del cristianismo primitivo, creyente y absolutamente confiado en el triunfo inevitable de su fe, se vio poco a poco invadido por la presencia del mal, representado por legiones de demonios que se fueron haciendo cada vez más grandes e infernales.

Hanna Arendt encontró en Platón al precursor de las ideas sobre el Juicio Final, la vida y la muerte eternas, los premios y castigos corporales concretos y graduados, y la separación geográfica del Cielo y del Infierno, a través de los cuales el pecado y el Infierno se instalaron oficialmente en la doctrina cristiana. Pero sobre todo y cualesquiera que hayan sido las circunstancias históricas que intervinieron en su elaboración, esas nociones pasaron a ser usadas con fines políticos, por las minorías privilegiadas que ejercían sobre la mayoría popular el control moral y político. Y para esa mayoría la creencia es necesaria por su incapacidad de ver la verdad, que es a un mismo tiempo autoevidente, invisible y demostrable. Como no se puede persuadir a las masas de la verdad, ya que esta no es objeto de persuasión, pero siendo la persuasión la única manera de lidiar con ellas, la solución es valerse de los cuentos e historias, de las que se apropian los escritores y los poetas para transportar la verdad de las elites a la masa. Así, dice la filósofa, la multitud (…) puede ser persuadida a creer prácticamente en cualquier cosa, incluidas las historias de premios y castigos después de la muerte.[87]

Ya entre los antiguos mexicanos y según los especialistas, el bien y el mal no tuvieron un carácter religioso ni excluyente y ni constituían necesariamente aspectos en conflicto. Con todo, habría que preguntarse qué era el bien y qué era el mal para ellos. La respuesta de los mismos especialistas a eso no se refiere a su fundamento ontológico, sino a la naturaleza de las divinidades de las cuales, dicen, el bien y el mal son partes complementarias y constitutivas, motivo por el cual esas divinidades podían presentar características aparentemente contradictorias. La oposición de los contrarios era una de las propiedades inherentes a las divinidades, y fundamental en el entramado de la cosmovisión mesoamericana, ya que opera como principio creador y referente normativo de los oficios sagrados, por lo que maldad y bondad no constituían nociones absolutas como lo son en el cristianismo.[88] Y precisamente esa ambigüedad habría facilitado la "erotización" de las diosas" por parte de los europeos, como en los casos de *Xochiquetzal, Tlazoltéotl* y *Cihuacóatl*, "epifanías que integraban la dialéctica de lo sagrado y lo profano en el mundo precolombino".[89]

Ahora, el perfil de esas diosas no era gratuito, abonaba la idea de ser esta tierra el reino del mal, lo que en nada ayudaba que estuvieran relacionadas con la fertilidad y por tanto con la sexualidad. Así, la lectura que se hizo de ellas no podría corresponder a las funciones que supuestamente desempeñaban en el mundo precolombino, cuya relación con la sexualidad, por cierto, tampoco está bien definida. No hay un acuerdo sobre cómo los indios veían la sexualidad, y no porque no haya testimonios, sino porque el tema ha estado vetado hasta recientemente. Tal lo sugiere el que los testimonios al respecto, en las formas escultóricas y pictográficas no se exhibieran en los museos, a fin de posibilitar el acceso y conocimiento del público. Y en ese sentido, quienes decidieron en el siglo XX que no se podían ver coincidían con los criterios de los cronistas del siglo XVI, para quienes la sexualidad en general y la de los indios en particular sólo podía ser mala.

De lo anterior se entiende que esas diosas, de las que ya se ha dicho que como advocaciones de la fertilidad tenían una relación íntima con la sexualidad, en el registro humano estuvieran asociadas con las "alegradoras", término con el que los cronistas tradujeron la función de las mujeres hoy llamadas sexo servidoras. Eran por tanto diosas de la lujuria, que descendían para acechar a los hombres y hacer de las mujeres prostitutas.

El propio perfil de *Cihuacóatl* y el de sus diosas afines permitía su asociación con las alegradoras, de quienes era patrona y como tal agente del mismo demonio. Se decía que andaban por los mercados en busca de hombres y, en el caso de la diosa, según Torquemada, para seducirlos y después matarlos a fin de obtener corazones para saciar su sed de sangre. En la versión de Durán, solía andar por los tianguis con un huacal a cuestas a la procura de víctimas para el sacrificio. De acuerdo con él, para avisar de sus deseos y de su enojo por no haber sido alimentada, abandonaba el huacal con un pedernal adentro, representando al hijo abandonado o sacrificado, como reproche por la negligencia de los hombres, lo que provocaba llanto y consternación tanto entre la gente del pueblo como entre los sacerdotes.

En el ámbito de los humanos, esos mismos lugares por los que andaban la diosa y las alegradoras eran objeto de advertencia en las exhortaciones que, según Las Casas, las madres hacían a sus hijas para prevenirlas contra la mala fama y la deshonra. Que se cuidaran de andar por los mercados, las plazas, los baños, o por las aguas y caminos, porque era ahí donde solían andar las malas mujeres, las "callejeras, cantoneras, y perezosas (…) por estar allí el daño y la perdición, porque el vicio saca de seso y desatina.[90]

Eran esos también los términos con los que Olmos prevenía a sus catecúmenos contra el demonio de la lujuria, por lo que les recomendaba: "no sigas a nadie, no frecuentes el mercado, no te detengas en los baños ni en las calles porque allá está, allá vive, su mentira, su gran maldad, el hombre búho, que devora el *faldellín,*

la camisa.[91] Para Baudot, se trataba de un lenguaje que adoptó los términos indígenas para construir metáforas catequísticas, como el "hombre búho" o *tlacatecolotl* transfigurado en el diablo; el faldellín y la camisa de la mujer como "tema de pecado y objeto de deseo"; mientras que otros términos, como el alacrán, por ejemplo, eran el castigo; la ortiga era la enfermedad; y la orina o la basura la maldad.

Sin embargo, y como él mismo advierte, tanto Olmos como Las Casas deben haber percibido la contradicción que podrían encontrar sus catecúmenos entre los consejos que les daban y la tolerancia con que la Corona veía los lupanares, verdaderos antros de pecado. De forma que se los explicaban como males necesarios, útiles para que el vicio no se extendiera contaminando a las mujeres honestas, o para que otro peor, como la sodomía, no se extendiera entre los hombres. "Esto parece porque permitieron que hubiese mujeres que ganaban con sus cuerpos a quien darse querían, puesto que no había lugares públicos ni señalados para el tal oficio (…) permitieron que hubiese mancebas y hubo ciertas especies de ellas…".[92]

Para Las Casas, era mejor tener las prostitutas a la vista que escondidas, ya que de esta forma serían más peligrosas y difíciles de controlar: "Muy distinto es con las alegradoras que viven de su industria a escondidas en cada ciudad en sitios que no se conocen, (…). Lo que quiere decir que la alegradora oculta es como un gran foso; y que como el ladrón en secreto sale con otros para desnudarlo, para robarlo…".[93] Aunque siempre había el riesgo de que los hombres incurrieran no sólo en los actos pecaminosos, sino también en palabras prohibidas, y les advertía sobre no invocar a las diosas: "Pero, ahora, si no quieres caer en el agua desde lo alto de la roca, cuida de tus palabras vanas, palabras ultrajantes, porque deshonran y pervierten a los hombres, los arrojan a los fosos, al agua…".[94]

Lo interesante de todo esto es la mención en esas advertencias amenazadoras del agua, de los pozos o de los fosos, elementos

simbólicos asociados con la Llorona y cuyo significado, ya vimos, es imprescindible en los escenarios de sus apariciones.

Pero es que, dice Baudot, Olmos recurrió “a lo que tenía más a mano entre la literatura religiosa especializada de la época” para identificar, por ejemplo, la lujuria con la brujería, aunque igual se valía de términos originales indígenas, como los del *huehuetlatolli* de quien obtuvo sus informaciones, u omitía el nombre de las ciudades destruidas que aparecían en los textos bíblicos, usadas para ilustrar los castigos que advendrían a los indios si insistiesen en la lujuria.[95] El nombre de esos lugares era irrelevante, ya que carecería de sentido para sus oyentes, pero el tono era amenazador. Para cada ejemplo negativo extraído de la Biblia había siempre un castigo, de ahí que no fuese importante citar los lugares. Los deliberados silencios sobre las cosas que podrían no tener sentido para los indios estaban de acuerdo con el “manual” de la misión evangelizadora, vistos por el autor como símbolos de una adaptación deliberada e impuesta a través del perfil cultural indígena, que tendía a excluir lo que fuese extraño. En este caso, los discursos sí estaban dirigidos a los indios, con la idea de hacerles comprensible, en la medida de los posible y en lo que buenamente cabía, un texto pensado y escrito para otras culturas y para otros mundos”.[96]

Y nuevamente no está por demás insistir en que no se pretende que tales asertivas sean conclusivas. En la historia, las verdades son provisionales, aunque no por eso menos válidas; lo son en su provisionalidad, no obstando para ello lo que el futuro pueda develar. Así y con todo el riesgo que puedan significar las conjeturas, el objetivo aquí, repitiendo al mismo autor, es averiguar “con qué materiales básicos se fundamentó la aventurada empresa de cambiarle a un pueblo su cultura y sus creencias”.[97]

Y para quienes pudieran estarse preguntando el motivo de entrar en todo eso, respondo, la idea es conocer los mecanismos discursivos que habrían posibilitado a los expertos contemporáneos la remisión de la Llorona hasta estas deidades, como parte

de su proceso de legitimación en tanto tradición de origen mexicana. Y más aún, intentar entender su larga permanencia en el imaginario de los mexicanos, como instrumento de control social, recordando que ese tipo de concepciones no funcionarían si no se presentasen de forma eficiente y convincente para su asimilación por parte de aquellos a quienes se destinan.

No es ningún secreto que gran parte de los autores consultados y citados aquí bajo la denominación general de "expertos", integran la "intelligentsia" mexicana, una elite de académicos cuyo prestigio y larga trayectoria se ha construido sobre la tarea del Estado de fincar las bases a partir de las cuales se ha de ver y pensar oficialmente el México prehispánico.

Pero como las cosas no se pueden resumir a decir que lo hicieron simplemente porque se les confirió el poder para hacerlo, a partir de una relación de autoridad y fuerza contra la resistencia y la debilidad, habría que pensar también en términos de complicidad, negociación y apropiación, sin la cual sería imposible cualquier control. Me refiero a un control que se alimenta de la ignorancia y que se ejerce bajo el lenguaje de autoridad. O como diría Jacques Revel, "bajo la condición de contar con la colaboración de aquellos a quien gobierna", colaboración que no es casual, sino que ocurre gracias a los mecanismos sociales que propician tal complicidad y que se fundan a su vez en la ignorancia, "principio de toda autoridad".[98] Es por eso que el mismo autor alerta para las deformaciones que se pueden crear bajo lógicas sociales particulares o contextos diferentes a aquellos para los que fueron creados, de lo que deriva la preocupación por establecer desde un principio los tiempos históricos de los mitos aquí historiados, como construcciones sociales que siguen vigentes.

---

25 Moserrat Galí Boadella, *Historias del Bello Sexo. La introducción del Romanticismo en México* (México: UNAM, 2002), 467.

26 Enrique Krause, *Presencia del pasado* (México: Tusquets, 2005), 32-35.

27 Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, 10° ed. (México: Porrúa, 2003), 194-195.

28 Begoña Arteta, "José María Roa Bárcena", en *Historiografía Mexicana. En busca de un discurso integrador de la Nación. 1848-1884. Tomo IV* (México: UNAM, 2001), 245.

29 Roberto Moreno de los Arcos, “Un Eclesiástico Criollo Frente Al Estado Borbón,”, en *Índice de las Gacetas de literatura de México de José Antonio Alzate Y Ramírez*. (México: Instituto Mora, 2020), 439-440.

30 Manrique, “Del Barroco a la Ilustración” …,439-440.

31 Manrique, “Del Barroco a la Ilustración” …,438.

32 Germán Viveros, “El Teatro y otros elementos urbanos. La norma, la censura y la práctica”, en *Historia de la Vida Cotidiana en México. La ciudad barroca. Vol. II* (México: FCE, 2005), 463-464.

33 Humberto Batis, *El Renacimiento. Periódico Literario. México: Imprenta de F. Díaz De León Y Santiago White, 1869. Edición Facsimilar* (México: UNAM, 1992).

34 Fernando Horcasitas and Donald Butterworth, “La Llorona”, *Tlalocan* 4, no. 3 (1964): 204-224.

35 Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana 1610* (México: Editora Chávez Hayboe, 1963), 53-61.

36 Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España (Códice Florentino, 1580).* (México: Porrúa, 1999). Luego de llegar a la Nueva España y viviendo en Tlalmanalco, o sea, cerca de los volcanes, Sahagún se enteró durante sus investigaciones idolátricas de que los indígenas rendían culto a la Iztaccíhuatl, haciéndole ofrendas en las cuevas, por lo que se dedicó a perseguirla. Igualmente supo que en Xochimilco le dedicaban culto a una diosa, Cihuacóatl, cuyo ídolo de piedra se encontraba sumergido en uno de los manantiales, por lo que fue hasta ahí, lo retiró y colocó una cruz en su lugar.

37 Anónimo, “Histoyre Du Mechique. (1550)”, *Journal de la Société des Americanistes* 2 (1905): 8-45. Puede ser el mismo texto relacionado y comentado por Clavijero entre sus fuentes en la Historia Antigua de México. Si así fuere, se hallaba en la colección de Ramusio, bajo el título “Relaciones de un gentilhombre de Fernando Cortés”. Dice él: “No he podido adivinar quién haya sido este gentilhombre, porque ningún autor antiguo hace mención de él. (…) refiere lo que observó en México en orden a templos, casas, sepulcros, armas, vestidos, comidas y bebidas, etc., de los mexicanos, y nos describe la forma de sus templos”. En Historia Antigua de México. 10 ª ed. Edición del original escrito en castellano por el autor. México: Porrúa, 2003.

38 Diego Durán*, Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme (1570)* (México: Editorial Nacional, 1951), 71-177.

39 Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España. (1580)* (México: Editora Pedro Robredo, 1945), 139.

40 Juan Gutiérrez de Liébana, *Descripción de Guastepeque (1550). Huastepec y sus reliquias Arqueológicas* (México: Editora Enrique Juan Palacios, 1930).

41 Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala (1580)* (México, 1947), 179-183.

42 Miguel Pastrana Flores, “Los Presagios”, en *Historias de la Conquista* (México: UNAM, 2004), 12-63.

43 Ibid.

44 David Brading, *Mito y profecía en la Historia de México* (México: FCE, 2004), 17-19.

45 A este respecto y considerando que las formas proféticas estaban directamente vinculadas a las prácticas de cada cultura, sería legítimo preguntarse si realmente existía entre los indios esa obsesión por las profecías una vez que, como también se dice, tenían una idea cíclica del tiempo y recursos eficientes para medirlo. Pienso en los calendarios y en su sistema numérico que les habrían permitido hacer predicciones a largo o corto plazo sobre el día, la noche, los ciclos lunares o solares, etc. aunque en este caso no como resultado de dones sobrenaturales o divinos, sino de la observación empírica de la naturaleza y del firmamento.

46 Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e Indios reales en los relatos de la Conquista de México. Huellas de un largo trabajo en la memoria cristiana* (México: Ediciones Navarra, 2018),70.

47 Antonio Rubial García, *Profetisas y solitarios* (México: FCE, 2006), 195-196.

48 Jean Delumeau, *Historia del Paraíso II* (Barcelona: Taurus, 2005), 76-80.

49 Ibid…,379-381.

50 José Pantoja Reyes, *La colonización del pasado: El imaginario occidental en las crónicas de Alvarado Tezozómoc* (Ciudad de México: Colofón, 2018).

51 Ibid.

52 Luis Weckan, *La Herencia medieval en México* (México: Colegio de México/FCE, 1989), 458.

53 Fray Toribio de Benavente Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva España* (México: Porrúa, 1979), 15-22.

54 Sahagún, *Historia General de las cosas…,*18.

55 David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (México: Era, 1997), 22-23.

56 Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios…,*59.

57 Ghilhelm Oliver, "Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la Conquista de México", *Historicas.Unam.Mx,* acceso 17 de Octubre de 2020, http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn37/757.pdf.

58 Rayco González, "Las Formas De La Profesia", Athenea Digital, 2013, 227-242, https://atheneadigital.net/article/view/v13-n3-gonzalez.

59 Para los griegos y romanos, el otro era el "bárbaro", un concepto que a partir del Renacimiento se fue matizando y humanizando hasta llegar a "naturales" o "salvajes" —buenos o malos— en el siglo XVIII, cuando comenzó a construirse un saber científico de carácter antropológico, que transformó a la especie humana en objeto de estudio. En el siglo XIX la idea de la diferencia fue representada por el término "primitivo", conducente con las teorías evolucionistas aplicadas a lo social, y ya en el XX, en términos económicos, el otro fue representado por el "subdesarrollado". En Laplantine. *Aprender Antropología* (São Paulo: Brasiliense, 2000), 37-47.

60 Ibid.

61 Francisco López de Gómara, *La Conquista de México* (Madrid: Dastin,2001),319.

62 Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España* (Madrid: Dastin, 2001), 211-211.

63 Sahagún, *Historia General de las cosas…,*701.

64 Durán, *Historia de los indios…,*499.

65 Serge Gruzinski, *A Colonização do Imaginario. Sociedades Indígenas e Ocidentalização no Mexico Español* (São Paulo: Companhia das Letras, 2003),283.

66 Solange Alberro, "Del Gachupin al Criollo", publicada por el Colegio de Michoacán, en el que trata precisamente de la "aculturación de los españoles, o de cómo los de América dejaron de serlo".

67 Ginzburg, *O Queijo e…*,17.

68 Gruzinski, *La colonización…*

69 Michael Foucault, *Microfísica do poder* (Rio de Janeiro: Graal, 1997), 171-172.

70 Féliz Báez-Jorge, *Las voces del agua: el simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1992).

71 Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico. Demonologia e Colonização, séculos XVI-XVII* (São Paulo: Compañía das Letras, 1993), 23.

72 Báez, *Sexualidad Femenina…,*126.

73 Solange Alberro, *El Águila y la Cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México siglos XVI-XVII* (México: COLMEX, 1999),29.

74 Sahagún, *Historia General…,*33.

75 Báez, *Los disfraces del diablo. Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica.*(Xalapa: UV, 2003),286-287.

76 Sahagún, *Historia General…,*33.

77 Sahagún, *Historia General…,*26.

78 Antonio Caso, *El pueblo del sol* (México: FCE, 1974),65-66.

79 Ángel María Garibay. "Introducción al Libro Primero" en: Sahagún, *Historia General…,*23.

80 Yolotl González Torres, "Algunos aspectos del culto a la Luna en México antiguo". *Estudios de la Cultura Náhuatl* 10 (1972):122.

81 González Torres, "Algunos aspectos del culto…,122.

82 George Baudot, "Fray Andrés de Olmos". *Estudios de la Cultura Náhuatl* 12 (1976):41-59.

83 Ibid.

84 Rozat, *Indios reales…*

85 Toribio de Benavente Motolinia. *Historia de los indios de la Nueva España* (México: Porrúa, 2001), 24.

86 Hanna Arendt, *Entre o passado e o Futuro* (São Paulo: Perspectiva, 1968), 169-172.

87 Carlos Roberto F. Nogueira, *O Diabo no imaginário cristão* (Sao Paulo: Edusc, 2002).

88 Báez-Jorte, *Los disfraces del diablo… ,225.*

89 Ibid.

90 Fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España: Antología* (México: Porrúa, 1966),170.

91 Baudot, "Fray Andrés de Olmos" …,58.

92 Las Casas, *Los indios de México…,137.*

93 Las Casas, *Los indios de México…,*57.

94 Las Casas, *Los indios de México*…,61.

95 Baudot, *Apariciones diabólicas*…,351. El autor se refiere al Tratado de las Supersticiones y Hechicerías de Fray Martín de Castañega, en el que Olmos inspiró su Tratado de Hechicerías y Sortilegios.

96 Baudot, *Apariciones diabólicas*…,59.

97 Baudot, *Apariciones diabólicas*…,64.

98 Jacques Revel, *Jogos de Escalas. A experiencia da microanálise* (Rio de Janeiro: Editora da FGV,1998).

Capítulo II
Entre diosas y damas blancas

Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire; esa diosa llamada *Cihuacóatl*, que quiere decir mujer de la culebra; y también la llamaban *Tonatzin*, que quiere decir nuestra madre.

-0-

A la visión todos llaman La Mujer Blanca y con ella a los niños cuando lloran los asustan y amedrentan y al recordarla en las noches los jóvenes se desvelan…

La ambigüedad atribuida a las diosas mexicanas y la posibilidad de hacerlas transitar tanto por las vías profanas como sagradas posibilitaron la remisión de la Llorona hasta la *Cihuacóatl* y sus congéneres. Esa asimilación se habría dado por la relación de estas con la luna y la fertilidad y más aún, por la capacidad que se les atribuía de descender al mundo terreno en determinadas fechas del calendario, para anunciar desgracias y maleficios, gritando y asustando a los mortales.

Pero como fantasma femenino, nocturno y no siempre de apariencia indígena, la Llorona también se podría remitir a las mujeres blancas de la tradición europea, que igualmente se aparecían, pero en los castillos y palacios, para anunciar grandes acontecimientos, como muertes, nacimientos e incluso casamientos, según lo relataba un cronista decimonónico. Por tanto, no habrá sido casualidad que los mismos autores que escribieron sobre la Llorona lo hayan hecho también sobre esas damas blancas.

Vamos, pues, a conocer unas y otras a comenzar por las diosas, según la descripción de los cronistas de la Conquista, en quienes se apoyaron los expertos del siglo XX que los repitieron. Veamos un poco más sobre la o las diosas hacia las cuales convergen sus opiniones sobre los orígenes nativos de la Llorona.

Comencemos con *Tlazoltéotl*, "que quiere decir diosa de la carnalidad", también considerada *Tlaelcuani*, "comedora de cosas sucias", e *Ixcuina* "porque decían que eran cuatro hermanas" (*Tiacapan, Teicu, Tlaco* y *Xucotzin*). Se dice que fue una diosa importada de la Huasteca por los mexicas, entre los que adquirió

gran importancia como purificadora de las culpas y, al mismo tiempo, como "patrona" de los partos y los nacimientos. Era considerada suprema partera e intercesora en casos apurados, pero también era vituperada por su relación con los amores carnales, evidentemente.

En el fondo, como la luna, *Tlazoltéotl* era equivalente de *Xochiquetzal* y competía a sus sacerdotes especiales, que también lo eran de la tierra y de la fecundidad, establecer el "horóscopo" de los recién nacidos y determinar el nombre que recibirían, a partir de complicados cálculos y combinaciones del calendario ritual o *Tonalpohualli*.

En la descripción de Sahagún: "decían que esta diosa o diosas tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenía también poder de perdonarlos y limpiar de ellos perdonándolos.

Y estaba *Xochiquetzal*, "Flor quetzal" de quien también era símil *Tlazoltéotl*. Era la esposa de *Tláloc*, dios de las aguas de la lluvia, pero adoptó un comportamiento liviano después de raptada por *Tezcatlipoca*. Por tal motivo, además de sus amores indebidos, la consideraban los mexicas la deidad femenina que presidió la destrucción del tercer sol, provocando por un lado la expulsión de los dioses del paraíso, pero también el nacimiento del dios del maíz. Era, en fin, diosa del amor y los mantenimientos, por lo que era igualmente patrona de las esposas y las amantes.

También se dice que apareció entre los toltecas al finalizar el cuarto sol, como la deidad que presidió la destrucción de Tula, después de haber seducido a *Topiltzin-Quetzalcóatl*, el rey asceta, haciéndolo perder la castidad. Era descrita como licenciosa, ebria, vanidosa y perversa, exactamente como se describía también a las *ahuianime* o las jóvenes acompañantes de los guerreros.

Entre los tlaxcaltecas y en las ceremonias del dios tutelar, *Xochiquetzal* era homenajeada junto a *Xochitecatl* y a *Matlacueye*, diosas de las montañas, a las que hacían sacrificios de niñas. Pero era

también asimilada a *Cihuacóatl,* aquí madre de *Quetzalcóatl* y la primera mujer que murió al dar a luz, de ahí que fuese patrona de las *cihuateteo*. Era por eso que en tales ceremonias, las prostitutas o *ahuianime* eran protagonistas, como imágenes vivas tanto de *Xochiquetzal*, su patrona, como de *Cihuacóatl,* y las vestimentas y actitudes guerreras que exhibían en esas ocasiones tenían como objetivo la reconstitución ritual de la muerte de la diosa, que aparece en los mitos como la primera víctima de la guerra.[99]

Otra de las advocaciones de *Cihuacóatl* era *Coatlicue*, salvada de la muerte por *Huitzilopochtli*, el hijo que llevaba en las entrañas, quien por eso ya nació armado y con espíritu guerrero, incluso en el ámbito doméstico, ya que diariamente traba una batalla contra sus hermanas, la luna y las estrellas, a las que tiene que matar o expulsar para poder nacer.

En una versión resumida, *Coatlicue*, la vieja diosa de la tierra, era sacerdotisa en el templo y vivía una vida de retiro y castidad, después de haber engendrado la luna y las estrellas. Pero un día mientras barría encontró una bola de plumón que guardó sobre su vientre (…) y que desapareció al terminar sus quehaceres, por lo que en el acto supo que estaba embarazada. Cuando sus hijas, *Coyolxauhqui*, la luna, y las *centzonhuitznahuac*, las estrellas, supieron la noticia se enfurecieron tanto que decidieron matar a su madre.

Y lloraba *Coatlicue* por su próximo fin, pero el prodigio que llevaba en su seno le hablaba y consolaba diciéndole que en el momento preciso él la defendería. Y así fue, cuando las hijas llegaron a sacrificar a su madre nació *Huitzilopochtli* ya armado con una serpiente de fuego, con la que cortó la cabeza de la luna y puso a huir a las estrellas.[100]

En este caso, dice uno de los "sabios" del siglo XX, el relato mítico del nacimiento victorioso de *Huitzilopochtli* tuvo como función instalar el orden en el mundo, sintetizando el *ethos* del pueblo mexica en tanto pueblo elegido del sol, pero legitimando también su carácter militarista.

Los aztecas, dice otro de los "sabios", fueron una especie de pueblo elegido del Sol, dotado de una misión extraordinaria de resonancia cósmica",[101] cuyo mito de origen legitimaba su vocación militarista, la sacralidad de la guerra y los sacrificios humanos. Tales actividades habrían constituido el centro de su vida espiritual, en tanto responsables por la manutención del equilibrio en el mundo. Mediante la guerra, el pueblo mexica habría garantizado la organización y el orden del mundo del cual era responsable. "La concepción mística del pueblo que se pensó elegido por los dioses para una gran misión, tenía por corolario un profundo sentido guerrero, condición indispensable para obtener el agua preciosa de los sacrificios". Pero hay opiniones diferentes entre los mismos sabios que se ocuparon de traducir para nuestra comprensión a los antiguos mexicanos. A Laurette Séjourné, por ejemplo, le pareció evidente que con tales concepciones los aztecas no actuaban más que con fines políticos, y que tomar en serio sus explicaciones religiosas de la guerra sería caer "en la trampa de una grosera propaganda de Estado".

Lo que no quedó claro fue si tales explicaciones habrán sido realmente de los mexicas o de quienes los estudiaron en el siglo XX, lo que conllevaría cuestionar también de quién habría sido la trampa, si del "Estado" mexica o de sus sucedáneos del siglo XX.

Pero volviendo al tema de la diosa, ajustada al plano terrenal y en su calidad de diosa-madre, *Cihuacóatl* también era dual, suma de los opuestos como dadora de bienaventuranzas y desgracias y, por tanto, temida y amada al mismo tiempo. Era, como ya se vio, una de las advocaciones de *Tonantzin*, asimilada a la Virgen de Guadalupe durante la Colonia y, "en tiempos posteriores transformada en la Llorona de nuestra conseja popular".[102] *Tonantzin,* decía el mismo autor, designaba a *Cihuacóatl* de la misma forma que Nuestra Señora designa la Virgen María.

Sahagún la consideraba la diosa primigenia: "La primera de estas diosas se llamaba *Cihuacóatl*. Decían que esta diosa daba co-

sas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos (…). Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire (…). Los atavíos con que esta mujer aparecía eran blancos…”.[103]

Pero como madre también era invocada por las parteras para exhortar a las parturientes cuando llegaba la hora del parto, referida por Sahagún como la “hora de (la) muerte”:

> Señora e hija muy amada, y persona muy preciosa, prósperamente habéis ayudado a la señora *Cihuacóatl, Quilaztli* (…) porque ha venido a la luz, ha salido al mundo la criatura de nuestro señor, que ya ha muchos días que estábamos esperando que nuestro señor nos la diese, y estábamos esperando qué fin habría este negocio y en qué manera obraría *Cihuacóat*l, *Quilaztli*.[104]

Diego Durán decía que era una diosa principal a la que tenían gran veneración tanto en la Ciudad de México como en Texcoco, pero que era muy “particular” de Xochimilco, donde tenía un templo y una enorme imagen de piedra, con una boca muy grande y abierta, con los dientes “regañados porque siempre estaba hambrienta”, por lo que le ofrecían “más hombres para matar que en otro ninguno”. Tenía una larga cabellera y vestía un hábito todo blanco, de las enaguas hasta el manto, “ornato ordinario con que a la continua estaba vestida en un templo alto y suntuoso, especialmente en Xochimilco, cuya advocación era allí”.[105] Y hablaba también del “ardid satánico” de que se valían sus sacerdotes con la complicidad de los comerciantes nativos, para conseguir víctimas para sus sacrificios. Consistía en colocar un cuchillo de pedernal, al que llamaban “el hijo de *Cihuacóatl*”, dentro de un huacal cubierto con una manta y mandar que una india lo abandonara en el mercado. Cuando la gente lo encontraba provocaba gran consternación, pues significaba que la diosa estaba hambrienta y pidiendo sacrificios.[106] Ahora, lo que no sabemos es si tal consternación era por el hambre que la diosa padecía o por las victimas que serían destinadas a alimentarla, porque lo que Durán llamaba ardides y en el caso de que hubieran ocurrido, nada más habría sido una táctica religiosa de convencimiento a las que el cristianismo no ha sido ajeno.

LAS *CIHUATETEO*

Pero también habría que hablar de las *cihuateteo*, otro caso de comunicación entre los humanos y lo sagrado, pero ahora a través de una función biológica, el parto. Eran las "mujeres diosas", condición a que se elevaban las mujeres que morían en el parto como guerreras caídas en combate. Según Sahagún, "y si esta (mujer) moría de parto llamábanla *mocihuaquetzque,* que quiere decir mujer valiente", y la enterraban a la puesta del sol en el patio del templo de unas diosas que se llamaban mujeres celestiales o *cihuapipiltin*. Y decían que se volvían diosas:

> y así cuando una de éstas muere, luego la partera la adora como diosa antes que la entierren y dice de esta manera: ¡Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente Mujer, (…) despertad y levantaos, hija mía, que ya es de día, ya ha amanecido (…) Levantaos, hija mía, y componeos, id a buen lugar que es la casa de vuestro padre y madre el sol (…). ¿Quién recibe tan dichosa victoria como vos, porque habéis ganado con vuestra muerte la vida eterna, gozosa y deleitosa con las diosas que se llaman Cihuapipiltin, diosas celestiales?[107]

Las *cihuateteo* tenían el mismo estatus que los hombres que morían en las batallas o sacrificados, y formaban con ellos el cortejo que acompañaba al sol en su jornada diaria del oriente al poniente. Se decía que, en determinadas fechas del calendario, tanto ellos como ellas descendían a la tierra, los primeros en forma de colibríes o aves de bello plumaje, y ellas en formas fantasmagóricas, llevando una calavera en la cabeza y garras en lugar de los pies y de las manos, para asustar a las personas en las encrucijadas y anunciar calamidades y muerte. "El pueblo aún cree en ellas y las personifica en la Llorona, que aparece a media noche dando gritos y clamando por los hijos, y entonces, dice el pueblo, están anunciando hambre, peste y guerra",[108] dice uno de los especialistas que se alinean entre los que las ven como el origen de nuestro personaje.

De acuerdo con Sahagún,[109] entre las fechas en que descendían "las diosas llamadas *cihuapipiltin*", estaban los días del signo *ce ozomatli*, cuando —decían los mexicas— tales diosas que entonces andaba "juntas por el aire" aparecían a los que viven sobre la tierra, provocando enfermedades en los niños y niñas, motivo por el cual los padres y madres no dejaban salir a sus hijos de casa, "porque no se encontrasen con estas diosas de las cuales tenían

gran temor". En tales fechas, recibían ofrendas de maíz tostado y "pan" en figuras de mariposas o rayos, en los templos y en las encrucijadas, y sus imágenes tenían la cara, los brazos y las piernas blanqueados o teñidos de color blanco. Llevaban además orejeras de oro, los cabellos arreglados como el de las señoras y el huipil pintado en ondas negras.[110]

Los cadáveres de esas mujeres muertas en el parto tenían un gran poder mágico, puesto que habían sido fuertes y valientes derrotando al enemigo. Eran velados por los hombres de su clan fuertemente armados, que de igual forma acompañaban el cortejo fúnebre a fin de impedir que los mutilasen los jóvenes guerreros para apropiarse de partes de sus cuerpos. Estos eran considerados poderosos amuletos en las batallas, ya que a través de ellos podrían incorporar el valor de la difunta: "Y los soldados bisoños, velaban por hurtar aquel cuerpo, porque lo estimaban como cosa santa o divina".[111]

LAS *TZITZINIME*

Hay quienes también ven en estas figuras el origen nativo de la Llorona, porque descendían en determinados días del calendario "acechando a sus víctimas en las encrucijadas, castigando a los niños con epilepsia e instigando a los hombres a la lujuria". Eran seres nocturnos, monstruos esqueléticos que habitaban el "segundo cielo" y se aparecían engalanadas con un collar de cabezas y corazones humanos.

Las *tzitzinime* suelen ser asociadas con el ámbito del mal, aunque este no se circunscribiese únicamente al de la conducta humana. Hablando de "la naturaleza del Mal", Báez-Jorge advierte que era extensivo al tiempo, con días y periodos considerados maléficos o de mal agüero, en los que las gentes se abstenían de reñir para no transformar esa práctica en costumbre.

En el Códice *Magliabechi* aparecen representadas como deidades del aire, descritas por un intérprete europeo y desde una perspectiva eminentemente etnocéntrica como "demonios en figura de mujeres que nosotros decimos brujas". Pero Alfredo Ló-

pez Austin también las equiparó a diablos, a partir del Códice *Matrisense*, siendo cinco sus imágenes de piedra. En ese caso, se decía que odiaban y se burlaban de la gente, y que si embrujaban a alguien este se hacía perverso, por lo que se enemistaban con él las Mujeres Nobles (*cihuapipiltin*). "Por esta razón los padres y las madres decían a sus hijos: No salgas; llegan a la tierra, bajan las Mujeres Nobles (*cihuapipiltin*)".[112]

Por su parte, Cecilia F. Klein revisó la connotación atribuida a las *tzitzinime* en los registros de los cronistas, en los que encontró contradicciones significativas. Por tanto y basada en fuentes pictográficas, arqueológicas y documentales, ella prefiere destacar su condición heroica en la cosmogonía azteca porque, aunque tales interpretaciones puedan parecer opuestas o contradictorias, ella las considera perfectamente posibles si se toma en cuenta la riqueza metafórica de la lengua náhuatl y su amplitud significante, "que remite a los planos simbólicos de su visión de mundo".[113]

Lo cierto es que, transformados en demonios o brujas "por obra y gracia de la teología de la colonización", se impusieron a los nativos las nociones del bien y del mal a partir de la introducción de satanás, identificado con los dioses indígenas que fueron perseguidos. Su figura servía a los propósitos de los evangelizadores quienes, asociados con los sacerdotes nativos, lo hicieron responsables por instigar las rebeliones indígenas, entre muchas otras cosas. Cosas como "el ardid satánico" de que hablaba Durán sobre el huacal y el pedernal con que *Cihuacóatl* avisaba a los humanos de su hambre de sangre y corazones, o incluso el descenso de las *cihuateteo* y las *tzitzinime* como portadoras de infelicidad. Cosas en fin, que para los cristianos sólo podrían adquirir sentido desde los códigos demonológicos, pero cuyas narrativas describían sus funciones en el ámbito exclusivamente indígena. No así la historia de las apariciones de *Cihuacóatl* como mensajera de la llegada de los españoles, más de acuerdo con el profetismo del manual bíblico que preveía el fin del mundo como prerrequisito de la salvación.

Como devoradora de corazones y ávida por sangre humana podía ser una prueba irrefutable del mal que se debería extirpar en el Nuevo Mundo, pero como mensajera apocalíptica de la Conquista quedaba automáticamente incorporada a la milicia de la salvación, en el ámbito de la bondad y de la esperanza, para anunciar lo que habría de suceder, aunque en principio eso fuera catastrófico. Aunque lamentara la desgracia que iría a recaer sobre sus hijos y que se haría realidad con la llegada de los conquistadores, esa misma desgracia, en la lógica misionera, podría transformarse en una probación ejemplar y purificadora, indispensable para la esperada salvación. Así lo indica, como ya se mencionó, la introducción de las profecías en el registro de los informantes mexicanos, ya que eran necesarias para reforzar y legitimar la connotación apocalíptica que se les pretendía dar.

En fin, la Conquista traía implícita la idea de un fin del mundo como prerrequisito de salvación, e indispensable para la llegada del Reino de Dios y esa era la esencia de los milenarismos y mesianismos que recorrían Europa desde la Edad Media, y que llegaron a América con Cristóbal Colón.

Como información complementaria, el milenarismo es definido por Delumeau como "la espera de un reino de este mundo"; una especie de paraíso reencontrado, relacionado a su vez con la noción de una edad de oro perdida. En ese sentido, para este historiador, los milenarismos tanto como los mesianismos remiten a una espera, aunque no sean la misma cosa ni sean conceptos intercambiables. Se puede esperar el Mesías sin determinar el tiempo de duración de la espera o, al contrario, determinar un tiempo de duración, pero no necesariamente de la espera de un Mesías. Repitiendo a Jean Ségui, él informa que el milenarismo es la forma adoptada por "la frustración de la espera mesiánica", o por "un mesianismo no realizado", no obstando para ello el aparecimiento histórico de un salvador surge cuando algún grupo intenta reactivar la necesidad mesiánica, a fin de controlar los efectos de su fracaso. El mismo autor señala dos aspectos básicos que

distinguen el milenarismo y el mesianismo de la historia cristiana. Por un lado —dice— "el milenarismo reposa sobre la creencia del adviento de un reino concebido como la reactualización de las condiciones que existieron antes del primer pecado". Y por otro, que el "Salvador ya se manifestó y que la espera se concentra en el momento de su retorno".

Resumiendo, en el cristianismo el milenarismo es la creencia en un tiempo futuro, de mil años de duración, en el que Cristo y sus seguidores deberán reinar sobre la tierra. Prevé dos periodos de probación, uno en que el Anticristo reinará infringiendo grandes tribulaciones a los seguidores de Jesús, que finalmente vencerán a las fuerzas del mal; y el otro, más breve, en que se verá una nueva liberación de las fuerzas demoníacas, que al final serán derrotadas definitivamente.[114]

Por tanto, el descubrimiento de América y de una humanidad hasta entonces desconocida fue interpretada por los religiosos como una señal de que el reino de los santos estaba próximo en el Nuevo Mundo, y es en ese registro en el que podemos ubicar la señal apocalíptica de la que *Cihuacóatl* fue protagonista involuntaria. Es por eso que nunca será suficiente insistir en la necesidad de realizar una relectura de los textos de la Conquista, incluidos los que narran tales portentos, desde el contexto y los motivos por los que fueron producidos y sin olvidar que, aunque hubieran sido transmitidos realmente por los informantes indígenas, fueron recogidos y transcritos por personas comprometidas con una misión perfectamente clara y definida: la salvación del Nuevo Mundo. Una misión, por cierto, en la que los mismos informantes ya se encontraban involucrados.

Así considerado, podemos ver que desde esas fuentes, en las que a menudo se han apoyado para interpretar las arqueológicas y pictográficas, no han faltado a los especialistas mexicanos del siglo XX, evidencias y argumentos para probar el linaje nativo de la Llorona, incluidas sus apariciones y su aspecto.

LAS DAMAS BLANCAS Y LOS ROMÁNTICOS MEXICANOS

Hay otra vertiente que el afán nacionalista no ha considerado, proveniente de la tradición europea y que formaba parte del bagaje cultural de los intelectuales mexicanos del siglo XIX, que dieron forma literaria a la tradición oral. A algunos, como José María Roa Bárcena, no le fue ajena la coincidencia entre la Llorona de la tradición oral mexicana y las damas blancas de la tradición europea, y así lo menciona en su obra *La Llorona*, cuando decía que llegó a México envuelta con los ropajes de la civilización europea.[115] Eso ayudaría a fortalecer la idea de quienes consideran que esos intelectuales estaban más interesados en el pasado medieval que en el prehispánico. Y explicaría, entre otras cosas, que otras mujeres blancas y sobrenaturales, que no la Llorona, poblaran su imaginario o su inspiración, si lo prefieren. Eso se explica porque las damas blancas han sido una constante en la cultura europea desde los tiempos medievales y así lo informaba un cronista decimonónico, de lo que se puede deducir que, gracias a la formación clásica de casi todos ellos, los autores mexicanos las conocían y las adoptaron como tema en sus poemas y cuentos, dedicándoles incluso cuidadosas investigaciones.

En mayo de 1873 *El Federalista*, periódico de la Ciudad de México, publicó una larga crónica con el título "La Dama Blanca" en la que su autor, que firmaba "Tony", discurría en detalle sobre esa tradición que decía oriunda de los pueblos germánicos, "uno de los más fecundos leyendas y baladas".[116] Citaba como su fuente a Erasmo François y su libro *Los Prodigios*, en el que afirmaba ser la mujer blanca uno de los más célebres de Alemania, principalmente en la Bohemia, donde se aparecía para anunciar la muerte de algún príncipe. No solo, ya que en el Castillo de Neuhans anunciaba muertes, pero también los nacimientos e incluso los casamientos. El canciller Guillermo de Slavata también la conocía, lo que motivó que dijera que "aquella mujer no saldría del purgatorio en cuanto estuviera en pie el castillo".[117]

Blanca, vaporosa, ideal, incompresible, impalpable tenía, sin embargo, variantes en su traje fantástico, ya que —aseguraban los

aldeanos— cuando llegaba anunciando muerte traía guantes negros, pero como mensajera de alegrías se vestía toda de blanco, "superando la blancura de su tez a la vaporosa gasa en que viene envuelta". El autor también informaba que Guillermo de Rossemberg, emparentado con las cuatro casas reinantes de Brunswick, Brandemburgo, Baden y Bern, tenía registro de las apariciones de una dama blanca en esos castillos.

Pero en la lista de quienes creían o se encontraban bajo el embrujo de esas damas no podían faltar los poetas, como Lord Byron, quien, hablando de la "Dama Blanca de Avenil" (sic),[118] decía que no podría compararse con la "auténtica dama blanca de Coalto", espectro maravilloso que se había aparecido en diversas ocasiones". Y aún detallaba, "Existe un hombre que la vio cara a cara (...) y yo mismo no tengo la más pequeña duda de la verdad del hecho histórico y espectral", pasando en seguida a discurrir sobre la posible identidad y origen de tal dama. Para el autor de la crónica, esa leyenda a la que Byron tenía como verdadera, constituía también el tema de los diseños italianos publicados por Rogers, por lo que seguía informando que en Parma había una familia noble en la que era tradición el aparecimiento de una mujer blanca cada vez que iba a morir alguno de sus miembros. En Holanda, decía, el castillo de Egniont (sic) también tenía su dama blanca, sólo que ahí no se dejaba ver, sino que únicamente se oían sus gritos lastimeros. En Escocia también existe esa tradición, sólo que allá a las damas blancas se les atribuía el rapto de niños y se creía que el poder de esos espíritus se ejercía en el periodo entre el nacimiento y el bautizo de las "frágiles criaturas".

Finalmente, el autor justificaba la incidencia de esas figuras porque —decía— los seres humanos siempre fueron atraídos por lo maravilloso, lo que habría dado lugar a una riquísima literatura en que fantasmas y seres sobrenaturales jugaban papeles fundamentales. Así, las damas blancas podían no existir, pero continuaban siendo una especie de "religión tosca e instintiva" entre los pueblos del norte de Europa, probando la necesidad de atri-

buir las penas de la vida a "los designios y decretos inevitables de la Providencia".

Otros intelectuales mexicanos de la época también invocaron a las damas blancas como un buen tema-pretexto para expresar con ellas, incluso, su patriotismo nostálgico. En 1868, el poeta veracruzano José María Esteva, exiliado en la Habana y con "el espíritu abatido por la nostalgia" que lo habría llevado a "refugiarse a la sombra de los recuerdos de la Patria", escribió "La Mujer Blanca",[119] un largo poema cuyos fragmentos fueron publicados en *El Renacimiento*. En la dedicatoria a su esposa, Esteva se decía inspirado en una antigua leyenda de la tradición popular de Medellín, "lugar (…) destinado al solaz de los veracruzanos y en el cual pasan en el verano la temporada de los baños, haciendo uso de las aguas del cristalino y hermoso río que casi circunda la villa". En seguida se extendía en una larga apología de la villa como escenario de la historia de amor de Elena y Carlos, convertida en tragedia por la ambición de la madre de ella, que la prometió contra su voluntad a un pretendiente más rico.

Rima tras rima Esteva fue contando la triste historia de los amantes, con sus reflexiones personales en torno a la condición de las mujeres, a quienes por cierto no faltaba la tragedia. Es más, sin tragedia la vida de las mujeres no daba buenas historias:

> Pobre de la mujer que se enamora
>
> y en el inocente amor es contrariada
>
> y lentamente en el amor consume
>
> la triste vida que en el mundo pasa (…)
>
> ¡Oh! Las mujeres tienen un raro y especial talento para
>
> ocultarle al mundo sus pasiones y dominar sus propios sentimientos.
>
> La sociedad parece las educa en este arte difícil, y por eso
>
> vemos que desde niñas nos engañan mintiéndonos distintos sus afectos (…)
>
> ¡Pobre mujer para el dolor nacida que la esperanza guardas de tu amos!
>
> ¡Pobre flor! por los vientos combatida,
>
> al rayo ardiente mustia y abatida (…)

¿Qué te vale en el mundo ser hermosa
si eres débil también?, ¡pobre mujer!
Y esclava humilde del alma codiciosa
tu mano venden y tu fe de esposa al rico mercader?

Decididos a fugarse, pero en una secuencia de equívocos y desencuentros, los jóvenes amantes acabaron separados. Carlos nunca llegó a la cita y vendió su alma al diablo, que se cobró. Elena fue forzada a casarse con el otro, pero el día de la boda, saliendo de la iglesia vio que unos pescadores sacaban de la barriga de una lagarta un anillo que ella reconoció como el que le había regalado a su amado. Enloquecida, desde entonces pasó a vagar por las orillas del río.

Pero si a las víctimas siempre las espera un triste destino, los villanos siempre conocerán un seguro castigo. La ambición de la madre no quedó impune:

Hay en el mundo vengador un ángel
que silencioso e invisible vaga
y las acciones de los hombres mide
y los castiga con sus propias faltas
pues nada impune para el hombre queda
en el camino de la vida humana.

Y fue así como Elena se transformó en fantasma, no precisamente lloroso pero igualmente asustador para los vecinos:

A la visión todos llaman
la Mujer Blanca y con ella
a los niños cuando lloran los asustan y amedrentan
y al recordarla en las noches
los jóvenes se desvelan
los hombres se aterrorizan
y se santiguan los viejos…[120]

Heriberto Frías (1870-1925) también puso a circular en sus relatos a varias mujeres blancas, para transmitir a sus lectores consejos morales y religiosos. Al igual que *Papantzin* hermana de Moctezuma, la del guerrero *Maxixcatzin* se le apareció como fantasma a *Mextlixochitl*, para prevenirlo contra los dioses locales y anunciarle el triunfo del verdadero dios. "Escucha —decía la

mujer—, los dioses de los aztecas son sanguinarios, son espíritus del mal, enemigos del verdadero dios". Y más adelante: "Él es amor, no odio; caridad, no matanza; Él vencerá (...) ya verás cómo los templos de los tuyos serán reducidos a cenizas".[121]

En otra de sus historias, Frías le hizo perder el sueño a Moctezuma, pero ahora no tanto por los malos agüeros, sino por amor a la blanca mujer del Popocatépetl, Iztaccíhuatl, "la titánica y bella durmiente, acostada eternamente sobre su lecho blanquísimo y soberbio".[122] El arrogante monarca azteca deseaba una mujer igual, "¡Yo merezco una esposa así y la tendré!" —exclamó— y la respuesta le llegó con otra blanca y rubia aparición. "Mira el signo del amor, la amistad y la abnegación, orgulloso Moctezuma, ¡ay de ti y de tu imperio si la olvidas! (...) Dormiré sobre mi lecho de nieves en el alto volcán hasta la consumación de los siglos si los hombres no se aman los unos a los otros".

Y nuevamente estamos ante la autoridad discursiva de los intelectuales, que se justifica porque a ellos se debe la instrumentalización del mito para el ejercicio del control, autoridad que salía reforzada por la alianza entre la historia y la literatura, aunque sin detrimento de su contenido científico. No había separación y ni estaba bien definido lo científico y lo literario en la historia del siglo XIX, lo que no disminuía el estatus de una y otra, como partes de una misma disciplina que tenía una función eminentemente cognitiva y ejemplar.

La historia era la "maestra de la vida", lo que permitió a muchos autores "relacionarse" con la Llorona, aunque no le dedicaran obras exclusivas. La introdujeron en sus textos autobiográficos como parte de sus experiencias y sus memorias.

Guillermo Prieto (1818-1909), por ejemplo, no le dedicó ninguna obra exclusiva, pero le reservó un espacio en sus memorias, en las que recreaba de forma amena la vida cultural, política y social de la Ciudad de México.

> Sobrenadan en mi mente el coche que corría de la Viña hasta las calles del Estanco Viejo; La Llorona que atravesaba gimiendo desde la calle de la Buena Muerte hasta el Canal de la Viga, y los espanta-

jos del Callejón del Muerto, (…) los duendes y las brujas hacían un papel importantísimo en las tertulias que describo.[123]

Poeta, historiador, periodista, profesor, legislador, Prieto fue uno de los fundadores de la Academia de Letrán, espacio de reunión de los escritores decimonónicos, independientemente de edad o credo político, pero formados todos en los clásicos y unidos por un ideal común: la literatura nacional.

Y si su relación literaria con la Llorona se resume a sus memorias de infancia, su poema "La Hermosa Doliente", escrito alrededor de 1863, parece un tributo poético y nostálgico a la mujer blanca, sepulcral y llorosa:

A ti beldad doliente,
Mi culto de ternura;
cual realza tu hermosura
tu aureola de dolor.
La sonrisa en tus labios
es queja sin sonido;
es casi un ¡ay! Sentido
tu mirada de amor.
A mi te me pareces,
pasando solitaria
cual llama funeraria
de blanca y limpia luz,
flotando leve al viento,
subiendo al firmamento
de sombra entre el capuz…[124]

Era como si la Llorona de las historias que animaban las tertulias vespertinas de su madre se hubiese transportado hasta el poema, en virtud del romanticismo "trasnochado" de su época.

Historias de espantajos, aparecidos y mujeres llorosas venían a la medida a los románticos mexicanos, cuyo romanticismo —decía Antonio Castro Leal— era de la misma familia que el del español Gustavo Adolfo Bécquer, o del francés Gérard de Nerval, autores entre los cuales:

Las leyendas florecían como las rosas y los jazmines (y) flotan más que viven mujeres etéreas y misteriosas que se deshacen en las noches de luna, que se pierden en las aguas del mar, o de cuyo paso por la tierra no queda más rastro que un sueño y la lápida de un túmulo.[125]

Prologando una obra de Justo Sierra, Castro Leal decía que tales fantasías románticas ocurrían siempre en escenarios bañados por lunas de luz sobrenatural, en la región donde convergían "la realidad y la fantasía, la lógica y la fiebre, la vigilia y el sueño".[126] El mismo Justo Sierra, aun cuando tampoco se haya ocupado explícitamente de la Llorona, no por eso dejó de rendir su tributo poético a la seducción letal de las mujeres blancas. Su leyenda en verso "La Sirena" fue publicada en *El Renacimiento* en 1869.

Y fue así como la autoridad prestada por los intelectuales a la Llorona venció tendencias e ideologías políticas y religiosas. Era como si todos se encontrasen en ella y, paradójicamente, en ella también se consumase la tan deseada concordia. Guillermo Prieto, por ejemplo, fue un liberal convicto y como tal francamente anticlerical, que veía a la Iglesia como una aliada de los intereses hegemónicos más criticables, entre ellos la explotación del indígena. Su obra es vasta y cubre prácticamente toda su vida que corrió paralela al siglo, de ahí que sea imprescindible para conocer el México del siglo XIX.

Autor entre otras de "Lecciones de Historia Patria", de 1886, sobre el movimiento liberal, para él, tanto la literatura en especial la costumbrista, como la poesía y la prosa eran eficaces auxiliares de la historia. Escrita para servir de apoyo a los profesores de instrucción pública, pretendía con esa obra exaltar "el sentimiento de amor a la patria, enaltecer sus hombres eminentes por las virtudes, señalar los escollos en que pueda tropezar su marcha, y alumbrar el camino que la lleve a la prosperidad y a la gloria".[127] Otro que confirma los enunciados de Bourdieu es nuevamente José María Roa Bárcena, quien, repitiendo, fue autor de uno de los primeros, si no el primer texto sobre la Llorona, no por casualidad se remitían a él otros que de ella se ocuparon.

Recapitulando, José Marroquí compuso su historia basado en Roa Bárcena; Luis González Obregón también se apoya en él cuando remite la Llorona a *Cihuacóatl*, así como lo hizo Gustavo

Rodríguez en "Doña Marina" y en "Leyenda de *Xalitic*", su versión de la Llorona xalapeña.

No hay duda de que la propia trayectoria de Roa Bárcena justificaba esa autoridad, haciéndolo indispensable para legitimar la de otros autores que lo mencionaban para transferírsela a sus historias. Sobre su aproximación a la Llorona y con base en los autores que supuestamente lo repetían, esta fue romántica y de un comedimiento trágico, que lo llevó a verla más como una víctima que como asesina de los hijos o mujer fatal, a veces como

> Una joven enamorada que había muerto en vísperas de casarse y traía al novio la corona de rosas blancas que no llegó a ceñirse; era otras veces la viuda que venía a llorar a sus tiernos huérfanos; ya la esposa muerta en ausencia del marido a quien venía a traer el ósculo de despedida que no pudo darle en su agonía; ya la desgraciada mujer vilmente asesinada por el celoso cónyuge, que se aparecía para lamentar su fin desgraciado y protestar por su inocencia.[128]

Otro que no escribió directamente sobre la Llorona, pero la registró en sus memorias fue Antonio García Cubas (1832-1912), un geógrafo y erudito historiador que concebía ambas disciplinas como indisolubles. La primera como el espacio donde se desarrollan las acciones humanas, la segunda como la explicación de las transformaciones en ese espacio, resultado de los cambios políticos y sociales. Cubas siempre recordó las noches mal dormidas de su infancia, después de escuchar en las veladas familiares las historias macabras narradas a los niños a guisa de ejemplo por alguna anciana de "feliz memoria". Una pedagogía amedrentadora que criticó en uno de los capítulos de su obra, al que puso el expresivo título "Espantar el sueño a los niños".

> Mientras las personas mayores juegan al tresillo ó á la malilla, y los jóvenes disfrutan de los placeres que les proporcionan la música, el canto ó los juegos de salón, a los niños se les entretiene, en retirado aposento, con historietas y consejas que alguna anciana de feliz memoria les relata. (…) pues las más de las veces, la buena Señora adopta para temas de su narración tradiciones terroríficas como (…) La Llorona (…) o bien hechos criminosos (…) o espeluznantes (…) que por vía de ejemplo se mantienen vivas.[129]

Para una de sus biógrafas, [130] tres habrían sido los ejes discursivos en la obra de García Cubas: la eliminación de los prejuicios contra el país en el exterior a fin de incrementar la inmigración; la exaltación de las culturas precolombinas de las que México era heredero; y la elevación del mestizaje a elemento de la nacionali-

dad, "positivando" la mezcla de razas como parte del mexicano. Para él, si el indígena era un factor de atraso para el país, el mestizo era el heredero de los mejor de la civilización. Su obra fue extensa, pero su mejor contribución a la causa de la construcción de la nación fue la cartográfica. De hecho, él fue fundador de la cartografía nacional y autor del primer mapa de la república hecho por un mexicano.

Y con él se cierra este capítulo, destinado a mostrar cómo el mito de la Llorona fue reorientado hacia el nacionalismo, por obra y gracia de los mentores intelectuales de la patria y su discurso autorizado. Y aunque algunos de esos letrados hayan vaticinado insistentemente su fin, su grito no se calla porque la culpa no se acaba, como bien lo dijo una de mis entrevistadas en respuesta a mi pregunta sobre si creía en ella: "Creo que sí, pues mientras haya mujeres que aborten, violencia doméstica y corrupción, la Llorona existirá". Podemos o no estar de acuerdo, pero lo relevante aquí son las condiciones que, según ella, serían necesarias para su desaparición. Es eso lo que ella aprendió y lo que yo refiero como control social.

Existirá y seguirá de rodillas, gritando por los hijos huérfanos de una patria perdida, abandonada o vendida:

> por una calle y luego por otra, explayando el raudal de sus gemidos; (…) con el grito más doliente, más cargado de aflicción, en la Plaza Mayor, toda en quietud y en sombras. Allí se arrodillaba esa mujer misteriosa, vuelta hacia el oriente; inclinada como besando el suelo y llorando con grandes ansias, poniendo su ignorado dolor en un alarido largo y penetrante. Después se iba ya en silencio, despaciosamente hasta que llegaba al lago, y en sus orillas se perdía; deshacíase en el aire como una vaga neblina.[131]

---

99 Oliver, *Indios y españoles frente…,*319.

100 Caso, *El pueblo del sol…,*23.

101 Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (México: FCE, 1999).

102 Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México* (México: FCE,1977).

103 Sahagún, *Historia General…,*32-33.

104 Sahagún, *Historia General…,387.*

105 Durán, *Historia de las Indias…*

106 Ibid.

107 Sahagún, *Historia General…,*96.

108 José Corona Núñez, "Correcta interpretación de jeroglíficos y algunos pasajes de códices y figuras que aparecen en la cerámica.", (Ponencia Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl.

Universidad Autónoma de México, 1984).

109 Sahagún, *Historia General…,*96.

110 Sahagún, *Historia General…,*383-384.

111 Sahagún, *Historia General…,*381-382.

112 Citado por Báez-Jorge, *Las voces del agua…,*283-239.

113 Báez-Jorge, *Las voces del agua…,*283-239

114 Delumeau, *Historia del paraíso…,*17-19.

115 José María Roa Bárcena, La Llorona, 28 de junio de 1857, pp. 263-269. También fue autor de una leyenda sobre *Papantzin*, una princesa hermana de Moctezuma que habría regresado del más allá para convencer a su hermano de adoptar la nueva religión. Esta leyenda inspiró a su vez "La Llorona", de José María Marroquí, un cuento histórico publicado en 1872, con la princesa *Papantzin* como una de las protagonistas e interlocutora de la Llorona, esta vez identificada como doña Marina, la Malinche.

116 *El federalista. Edición literaria de los domingos. Tomo III* (México: J.Neve y Compañía Impresores, 1873),269-270.

117 Seguramente se refería al castillo de Jindrichuv Hradec, situado en Bohemia del Sur y una de las residencias aristocráticas más suntuosas de la República Checa. Disponible también en: https://www.radio.cz/es/rubrica/viajes/jindrichuv-hradec-el-castillo-de-la-dama-de-blanco

118 Seguramente se refería a la Dama Blanca de la novela El Monasterio, de Walter Scott, quien la relacionaba con la familia Avenel, en cuyo escudo figuraba. Era una criatura sobrenatural, que se aparecía en el bosque y provocaba la muerte de quien la viera. Disponible en: https://books.google.com.mx/books?id=qHix- jY-MDhsC&pg=PT84&dq=Dama+blanca+de+Avenel&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjeyrjX4eflAhVOC KwKHY-MlC3gQ6AEIOTAC#v=onepage&q=Dama%20blanca%20de%20Avenel&f=false

Había también una ópera, La Dame Blanche, de François-Adrien Boïeldieu, basada en por lo menos cinco obras de Scott.

119 Esteva, *La mujer blanca…*

120 Esteva, *La mujer blanca…*198.

121 Heriberto Frías, *Leyendas históricas mexicanas y otros relatos* (México: Porrúa, 2002), 349. El autor le dedicó al él otras obras como: "Leyenditas Épicas; Cuentos históricos Nacionales; Leyendas Nacionales, anteriores a la que aquí se comenta. N. de la A.

122 Frías, *Leyendas históricas…,*339.

123 Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos* (México: Editorial Patria, 1969), 225-226.

124 Guillermo Prieto, *Cancionero* (Xalapa: UV, 1995), 86-90.

125 Antonio Castro Leal, Prólogo en: Justo Sierra, *Cuentos Románticos* (México: Porrúa, 1984),I.

126 Justo Sierra fue el mentor de las generaciones que siguieron a la de Altamirano. Fue abogado, diputado al Congreso de la Unión, Ministro de Justicia y de Instrucción Pública y Bellas Artes, así como plenipotenciario en España. Estableció el primer sistema de educación pública en México y reorganizó la UNAM. Fue profesor de Historia en la Escuela Nacional Preparatoria, director de la Revista Nacional de Letras y Ciencias. Para Antonio Caso, Justo Sierra formó con Gabino Barreda e Ignacio Ramírez, "El Nigromante" la tríade de "directores de la ideología nacional", y como estilista "el más grande de los ideólogos mexicanos". Ver: Antonio Caso "Discursos a la Nación Mexicana. El Problema de México y la Ideología Nacional. Nuevos Discursos a la Nación Mexicana". Vol. X. en: *Obras Completas* (México: UNAM, 1976), 79-82.

127 Encontré a Guillermo Prieto en el Palacio Nacional, en la "Sala de los Constituyentes", en un busto de bronce al lado del ya tantas veces citado El Nigromante. Ahí están los dos, junto a otros símbolos nacionales, como la edición original de la Constitución de 1857, los primeros escudos nacionales, banderas y monedas de la nación, entre los muebles y ornamentos que recrean el recinto de la célebre Asamblea Constituyente.

128 Citado por Rodríguez, *Doña Marina…,*48.

129 Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos* (México: Imprenta de Arturo García Cubas, Hermanos y sucesores, 1904),191.

130 Callado, *Historiografía Mexicana…,*425-465.

131 Artemio de Valle Arizpe, *Cuentos del México Antiguo. Historias de vivos y muertos. Leyendas, tradiciones y sucesos del México virreinal* (México: Porrúa, 1999).

Capítulo III
Entre Malinche y Medea: la Llorona

> …en todas partes se reproduce el mito de Eva y María; nosotros recordamos con indignación a la barragana de Cortés, y jamás olvidaremos en nuestra gratitud a doña María Josefa Ortiz, la Malintzin inmaculada de otra época…,

En este trabajo hablo mucho del control social, con un sentido utilitario y para justificar que me ocupe de un tema supuestamente irrelevante como la Llorona, una tradición popular en la que creen y repiten los "ignorantes". Para algunos historiadores, sería un remanente de la superstición y el fanatismo que reinaban en el pasado y antes de que esos lastres fueran "exorcizados" por la educación, la palabra de orden que se volvió sagrada después de la Independencia. Educar significaba "formar hombres industriosos, trabajadores, liberados del fanatismo", pero también significaba "formar ciudadanos",[132] y es aquí donde entra su función social.

La apropiación literaria de la Llorona, como de otras tradiciones orales, forma parte del conjunto de estrategias empleadas en la tarea de proporcionar al pueblo educación moral y ciudadana. Como proyectos de Estado la educación y la cultura promueven la homogeneización de las conciencias, por lo que son factores esenciales en la formación de los nacionalismos. Bajo esa consigna, en el México post independiente la palabra de orden fue educar, como forma de intervenir en la conciencia popular e incorporar al pueblo en ese proceso de creación. Había que educarlo para formar mexicanos a la altura del país que se deseaba, ya que un pueblo educado es un pueblo que piensa por igual lo que es mejor para la nación. Por lo menos eran esos los supuestos en los que se apoyaron Guillermo Prieto, Gabino Barreda y Justo Sierra, cuando elaboraron, en sus respetivos momentos, sus proyectos educativos, cuyos objetivos en principio contemplaban la preparación de una elite que resumiera los ideales de la sociedad, tanto en lo moral y religioso como en lo civil.

Dos generaciones de intelectuales estuvieron involucradas en esa tarea, que incluía la literatura, el periodismo y la historia,

prenuncio del monumental proyecto historiográfico "México a través de los Siglos", idealizado por Vicente Riva Palacio.

Sintomáticamente, el inicio de su edición, en 1884, coincidió con el año de la publicación de un extenso poema rimado sobre la Llorona, firmado por el mismo autor en coautoría con Juan de Dios Peza. Este fue conocido en su tiempo como "El Poeta del Hogar", por las diversas obras que dedicó al tema.

Un balance historiográfico del siglo XIX, basado en el perfil de los historiadores podrá mostrar que, tanto los intelectuales liberales como los conservadores, reunidos bajo el título genérico de "hombres de letras", desempeñaban la actividad literaria de una forma que Antonia Pi-Suñer llama "multifacetada", ya que combinaban con aparente armonía la política, la literatura, el periodismo y actividades militares o legislativas. Lo mismo hacían traducciones, poemas y novelas, que escribían textos históricos y producían crónicas teatrales, artículos de costumbres y discursos. Principalmente, todos compartían una idea de la historia a partir del progreso, oriunda de la Ilustración. Para algunos, el camino del progreso era inmanente, aun cuando a veces hubiese periodos de retroceso; para otros, el progreso se fundaba en el respeto a la libertad, esta sí verdadero motor de la historia.

Para los más influenciados por el Romanticismo, la suerte o el azar eran los factores decisivos en el devenir histórico, pero para todos, fuesen mochos o anticlericales, "la fuente fecunda de la civilización y el progreso" era el cristianismo. De esa forma, la marcha de la civilización tendría siempre como guía la Divina Providencia, que era quien asignaba la misión de cada uno, una idea que ciertamente provenía de Guizot, el autor más citado por ellos.

Y basados en Cicerón, concebían la historia como "maestra de la vida", para conocer el pasado y evitar los mismos errores en el futuro, mientras que, en términos jurídicos y funcionales, también servía como foro y "tribunal de justicia", para responder y enfrentar alegaciones y cobros internacionales, ya que la historia

siempre tenía "la última palabra". En un sentido evolutivo que excluía cambios violentos o revoluciones, y donde cada fase era concebida como superior a la anterior, la historia era vista como una "larga y difícil marcha hacia el triunfo del progreso y la modernidad". Un proceso de ascensión linear que algunos caracterizan hoy como "determinismo con resquicios providencialistas", y otros como "evolucionismo providencialista".[133]

En términos generales, para Pi-Suñer todos parecían seducidos por el método científico, el único confiable y que podría producir un discurso histórico, integrador y legitimo para servir a la causa nacional. En tal sentido, ocuparse de la historia mediata o inmediata serviría para:

- justificar posturas y legitimar partidos;
- defender a México de los ataques internacionales, principalmente después de la ejecución de Maximiliano;
- buscar lecciones para el futuro;
- definir la identidad, lo que sólo sería posible si se conocieran a fondo los orígenes.

Así, hacia la mitad del siglo, más precisamente en 1850, y coincidiendo con el proyecto de reconstrucción nacional propuesto por los liberales que triunfaron con la caída de Maximiliano, comenzaron a ganar importancia los libros de Historia Patria. Era otro de los recursos para modelar la sociedad e indicarle o imponerle los modelos cívicos y morales de ciudadanía. No habría sido por casualidad que, en el campo literario, José María Marroquí haya estructurado su obra, "La Llorona. Cuento Histórico Mexicano", como una lección de Historia Patria dedicada a su hija, pero también como un catecismo de conducta ejemplar y religiosa según los cánones de la moral cristiana,[134] no obstando para eso la secularización promovida por la Reforma constitucional.

Pero es que México requería de un nuevo sustento ideológico, que llenase el vacío dejado por la pérdida de las certezas religio-

sas. Era la Historia la que se lo proporcionaría, como parte de la disciplina literaria. Los ejemplos para la juventud antes ofrecidos por la religión, ahora se encontrarían en los relatos edificantes y supuestamente históricos de los cuentos y las leyendas. Se trataba pues, de criar "un nuevo carácter nacional, laico, que modificara las costumbres, hábitos mentales y valores mexicanos".[135]

Y tampoco fue coincidencia que los letrados mexicanos y mentores intelectuales de la nación hubiesen circulado indistintamente por la literatura y la historia. Algunos hasta podían ser militares, como Riva Palacio, pero más allá de eso, o de escribir poesía o prosa, ser historiador formaba parte de las credenciales de los hombres públicos, a cargo de quienes estaba la creación, administración y divulgación del modelo nacional.

Ese "impulso historiográfico" educativo, que repercutió también en el ámbito cultural, dio lugar a iniciativas como la de Ignacio Manuel Altamirano con su periódico *El Renacimiento*, que por cierto, contó con un número significativo de mujeres, principalmente poetas. Formaban una "pléyade" de colaboradores masculinos y femeninos que, todo indica, eran lectores apasionados de los clásicos grecolatinos, y de las literaturas francesa, inglesa y latinoamericana de producción más reciente.[136]

En lo general, tales intelectuales veían la literatura como una poderosa arma ideológica, por lo que, repitiendo, la concebían como un campo afín de la política y la historia. Y proponían que la única forma de construir un discurso nacional de concordia e integración sería corrigiendo la dicotomía entre el México prehispánico y el colonial, ya que lo nacional debería ser la suma y no el antagonismo. Y debería ser el objetivo mayor hacia el cual sería mucho más útil una concepción progresista y evolutiva de la historia.

Pero esas ideas tampoco eran ajenas a la literatura que todos ellos producían, lo que posibilitó un "mestizaje romántico-nacionalista", entre la Malinche de la tradición mexicana y Medea, de la europea, dando como resultado a una Llorona literaria, que

se escapó de la penumbra barroca con sus amaneramientos torturados y culpables.

LA LEYENDA, ¿UN GÉNERO LITERARIO?

Fue buscando la creación de una cultura propia que mitos, leyendas y tradiciones, hasta entonces de exclusivo dominio popular, fueron rescatados de la oralidad e incorporados a la temática y técnicas literarias. La leyenda pasó entonces a integrar un "casi-género" literario, dado el tratamiento, la frecuencia y asiduidad con que fue explorada y explotada por los escritores-poetas-periodistas- políticos de la época. Históricamente coincidió con el nacimiento de la nación y, como la novela costumbrista, también alcanzada por las preocupaciones nacionalistas, de ahí que haya sido practicado por casi todos los autores comprometidos con esa causa.

Para Isabel Quiñones,[137] las leyendas pueden ser "migratorias" o "locales", dependiendo de la extensión geográfica por la que circulan. Personalmente ubico a la Llorona en ambas categorías, ya que se encuentra presente en prácticamente toda América Latina, pero con tintes propios en cada lugar donde aparece. Existen también las leyendas "etiológicas", que explican el origen de las cosas, los fenómenos naturales, las formaciones geológicas, de los animales, de las plantas; y las que hablan de "lugares y tradiciones históricas", sobre héroes o eventos que afectan a la comunidad, o explican el origen del nombre de edificios, calles, puentes, ríos o pozos. Y existen aún las leyendas de "creencia" y "religiosas", relacionadas con fenómenos y seres sobrenaturales, almas en pena, magia, o con imágenes de santos, exvotos, etc. Por tanto y además de migratoria por andar en todas partes, la Llorona lo es por tener parte en todas estas categorías.

Pero ya en términos generales, la leyenda es una forma de narrativa en prosa o en verso que tiene valor de verdad. Temporal y espacialmente, su temática se establece en un tiempo más o menos presente y en algún lugar conocido por la comunidad, aunque la mayoría de las veces sea el narrador quien se encargue

de establecer los marcos referenciales, espaciales y cronológicos que legitimen el hecho narrado, confiriéndole valor de verdad.[138] Es precisamente en función de esa veracidad, que las leyendas suelen ser contadas por las personas adultas, las únicas capaces de establecer un vínculo entre el presente y el pasado. Para quien escucha, el valor de verdad de un relato puede estar más garantizado si de la boca de una persona adulta o anciana que de la de una menor. Y en este caso, menester es recordar que la sabiduría siempre ha estado asociada a la edad, que confiere respeto y autoridad moral a las personas mayores. Por eso no es raro que, al ser transportados para la literatura, algunos relatos orales sobre la Llorona o sobre personajes similares vayan precedidos o acompañados de alguna sentencia moralizante del tipo, "el hombre puede dominar sus pasiones cuando lo desea...", o seguidos de algún esclarecimiento supuestamente racional y didáctico:

> Esos pobres desgraciados que se entregan a la bebida al final llegan a un estado de debilidad mental que a cada paso y en cualquier lugar ven apariciones y espantajos (...). Todo es mentira y falso; de aparición no tienen nada, esos cuentos y relatos son solamente ejemplos. Huyan queridos jóvenes del aguardiente fatal, que vuelve al hombre desgraciado e irracional.[139]

Como género, la leyenda pertenece a una literatura oral de difícil clasificación, y más difícil aún de cercar. Etimológicamente, deriva del plural neutro del latín "legenda", que nació en la Edad Media para ser usado originalmente en temas religiosos. Con el paso del tiempo, tanto en estos como en los temas profanos, las leyendas pasaron a funcionar como vehículos transmisores de las explicaciones históricas de los mitos. No todas las leyendas tratan de mitos, pero estos sólo pueden transmitirse por medio de leyendas, de ahí que etimológicamente mito también signifique palabra.

En el caso de la Llorona, fuese como seductora o como representación de la maternidad dialéctica, sus leyendas pueden ser vistas como fenómenos culturales cuyas manifestaciones se dan históricamente, traducidas en una infinidad de relatos e historias fantásticas. Jacobo Grimm, por ejemplo, decía que entre las características esenciales de la leyenda, que como género equiparó

al "cuento fantástico", está su relación con la condición expresiva del entorno cultural, de ahí su adaptación a los patrones locales y su arraigo con la trama de la historia. La sociedad mexicana de los primeros tiempos independientes, que vivió una "revolución espiritual" representada por el romanticismo, también manifestó un gran impulso por las recreaciones fantásticas y legendarias, con las que pretendía abrir camino para encontrar el "alma nacional". Era un deseo romántico que buscaba recuperar un tiempo "sustentador del país naciente (los siglos coloniales serían su Edad Media, y el pasado indígena su Antigüedad)", y la necesidad de encontrar "los signos personales de la Colonia recién liberta".[140]

Prácticamente toda ciudad mexicana tuvo su ciclo de "tradiciones y leyendas", que combinaban elementos de la religiosidad popular, historias de almas penadas, de tesoros perdidos y de relatos explicativos de nombres y del mundo circundante. Su periodo más productivo duró un siglo, entre los años 30 del XIX y los 30 del XX, aunque existan obras y autores extemporáneos, como Artemio de Valle Arizpe, que dedicó toda la vida a ese género.

NACIONALISMO Y DIALÉCTICA FEMENINA

El escritor chicano José Limón señala la escasa o nula atención que la historiografía mexicana ha dado al hecho de que una sociedad tan fuertemente machista y patriarcal como esta, haya estructurado desde temprano su historia y su nacionalismo en torno a los símbolos femeninos, y cita como ejemplo precisamente a *Cihuacóatl* y su lloroso prenuncio del fin del mundo indígena.[141] Sin embargo, los letrados del México independiente y su machismo, traducción local del patriarcado cuyo mito —dice un autor— es una elaboración cultural reciente que no va más allá del siglo XX,[142] seguían siendo fruto de la cultura europea.

En Europa, desde la Revolución Francesa, la figura femenina se había comenzado a liberar del monopolio religioso, observán-

dose un incremento en su uso como símbolo de valores morales y jurídicos, lo que ciertamente era una herencia romana.

El mismo positivismo, tan bien aclimatado en tierra mexicana, en otros países latinoamericanos, como Brasil, anduvo elevando a los altares de su religión de la humanidad a la figura de una mujer, a través de Clotilde de Vaux, la compañera de Comte.[143] De forma que, aunque ese aspecto de la doctrina comtiana no hubiese sido el más popular en México, la figura femenina como representación de las virtudes y los valores nacionales eran del dominio público, con todas las contradicciones que pudieran implicar.

Un buen ejemplo es la descripción de un francés de las conmemoraciones, en 1826, del primer aniversario de la caída de la fortaleza de san Juan de Ulúa, el último bastión español en México. Decía él que en el desfile que tuvo lugar en la "Heroica Ciudad" y como representación de la "Veracruz Triunfante", iba una joven "vestida como reina de tragedia, sostenida de un lado por el general Barragán en uniforme de gala, y por otro, por un juez vestido con traje enlutado".[144]

Y otro, la forma como una poeta describía a las virtudes en su "Templo de la Inmortalidad", en un poema publicado en *El Renacimiento* en 1869:

> ¿ves aquellas mujeres compasivas
> que al caminante ayudan, que lo llaman?
> ¡Ellas te ayudarán, su auxilio implora!
> se llaman la Paciencia y la Constancia.
> ¿Viste aquella mujer bella y grandiosa,
> que en el trono más alto está sentada?
> ¡Es la Inmortalidad, y si tu llegas,
> pondrá en tus manos vencedora palma!
> La que ciñe un laurel a los que triunfan
> es la diosa querida de los genios,
> es su sacra deidad, se llama Gloria (…)
> La Historia es la que viste que en un libro
> fiel el nombre del que llega guarda,
> y es la Justicia aquella que severa
> del templo augusto te impidió la entrada…[145]

Aunque no se percibiera entonces, tales constructos implicaban además de las cuestiones políticas y de Estado, los aspectos subjetivos que intervienen en los nacionalismos, como el amor a la patria y a sus símbolos, o el odio a sus enemigos y a quienes los profanaran:

¡Guerra, guerra! sin tregua al que intente
de la Patria manchar sus blasones,
¡Guerra, guerra! los patrios pendones,
en las olas de sangre empapad...[146]

Por tanto, no hay más que recordar a Hobsbawm, para quien la construcción de los nacionalismos implica la elección de los amigos y la identificación de los enemigos, así como la creación de los héroes y los villanos de la patria. Fue así como ya desde las primeras décadas posteriores a la Independencia, se comenzó a gestar la representación de la Malinche como traidora y símbolo contrario del heroísmo femenino, representado por doña Josefa Ortiz de Domínguez y doña Leona Vicario, la "madre de la patria".

Quedaría por explicar por qué fue precisamente ella, la Malinche, la escogida para cargar con las culpas nacionales, ya que al principio bien que se había intentado con Moctezuma, el rey pusilánime y cobarde que recibió a los conquistadores con regalos y los abrazos abiertos. Seguramente porque una mujer era más significativa y pertinente. Los mexicanos necesitaban una Eva a quien culpar por la Conquista y como argumento contra el discurso tricentenario de la superioridad de los conquistadores, pero sin disminuir al indígena y sin tener que hablar de otros aspectos desagradables.

México no cayó bajo el dominio de los españoles porque los indios fueran cobardes, o por la ineficacia de sus armas, o por sus divisiones internas, o por lo que fuera. Perdieron el paraíso por culpa de una mujer, aunque no dejaron de tener parte en eso algunos intelectuales y su discurso autorizado, quienes opusieron a la mujer y madre modélica representada por doña Josefa, una

Malinche que quedó atrapada en una historia y una literatura tendenciosa que la equiparó a Medea y la acusó de traidora.

MALINTZIN, MARINA, MALINCHE

Son los tres nombres con que se le conoce, el primero *Malintzin*, la "Eva" indígena e inmaculada anterior a la caída; el segundo doña Marina, ya una señora cristiana y bautizada; y el tercero Malinche, la mala, que se acostó con el conquistador y lo ayudó a someter a sus hermanos. Aquí me refiero a ella con este último, en consonancia con el momento en el que "nació" su traición.

Los expertos en lenguas indígenas piensan que *Malintzin* puede derivar de *Mallinalli,* el mismo nombre del 12° día del mes en que nació y que está asociado al sur y a la hierba. De acuerdo con la costumbre, a este se le acrecentó después *Tenepal*, derivado de la raíz "tene", que significa "aquel que tiene facilidad de palabra", según el filólogo náhuatl Mariano Rojas, lo que algunos expertos ven como un presagio, si se recuerda lo que ya hemos hablado sobre los mismos. Pero *Mallinalli* —dicen— también fue el nombre de *Mallinalxochitl*, "hierba flor" o "flor de heno", el único astro femenino en el cielo mitológico mexica, y otro de los nombres de *Coyolxauhqui*, la ya conocida hermana y rival de *Huitzilopochtli*, lo que igual podría parecer premonitorio. *Mallinalli* acrecido del sufijo "*tzin*", equivalente al "doña" del castellano antiguo, produjo *Malintzin*, que se volvió Marina cuando bautizada como cristiana, y ciertamente por el nombre sonar parecido al original. Hasta las primeras décadas del siglo XIX quienes escribieron sobre ella lo hacían de forma deferente, como doña Marina, mientras que Malinche es una corruptela que los indígenas hicieron extensivo a Cortés, porque siempre estaba junto a él como su compañera y "lengua".

A mediados del siglo XX, se acuñó el "malinchismo", más que un término un concepto derivado de Malinche, que se refiere a la forma acusatoria de los mexicanos contra quienes prefieren lo extranjero sobre lo mexicano.

Sobre ella poco se sabe, casi todo informado por Bernal Díaz del Castillo, probablemente su mejor fuente, quien registró que formaba parte de aquel célebre "lote" de veinte mujeres que recibió Cortés después de derrotar a la gente de Tabasco. No existe un consenso sobre su origen, pero según las historias más repetidas podía ser de Oluta o de Painala, en la provincia de Coatzacoalcos, hija de un cacique de etnia nahua. Según la leyenda, a la muerte del padre y con el objetivo de asegurar la sucesión al hijo que había tenido con el segundo marido, su madre simuló su muerte y la entregó a unos mercaderes que la vendieron en Tabasco, en donde llegó a manos de Cortés.

Con base en historiadores que ven el modelo discursivo de la historia de la Conquista calcado en el texto bíblico, para Fernanda Núñez esa historia bien podría ser vista como una más de sus metáforas, en este caso de la historia de José, vendido por sus hermanos a los mercaderes que lo llevaron a Egipto.[147] Sin faltar, evidentemente, su regreso ahora al lado Cortés, y el arrepentimiento de la madre y del hermano a quienes ella perdonó.

Por otro lado, no deja de ser oportuno señalar que el rapto de mujeres ha sido una constante en el imaginario masculino occidental, como una de las formas de violación. Así lo dice Delumeau, para quien la mejor evidencia son las innumerables obras de arte y literarias con esa temática, entre las que incluyo las de los autores mexicanos que aquí vemos, por lo que tampoco podía faltar uno en la construcción historiográfica de la Malinche.

Siguiendo con su historia, después de haber repartido las mujeres entre sus hombres, Cortés decidió tomarla para sí, como su intérprete y como su amante, lo que le valió que sus "hermanos indios" la llamaran "la lengua". Como intérprete se dice que fue fundamental para la Conquista; como amante para la composición étnica y demográfica nacional, ya que tuvo un hijo, Martín Cortés, erigido por el discurso oficial a "proto-mexicano" o el supuesto primer mestizo del país. Años después, Martín fue confundido con su hermano del mismo nombre, hijo de su padre

con la esposa española, y acusado de encabezar un levantamiento contra los españoles. Finalmente, para cerrar esta historia, dice la tradición que a camino de las Hibueras y ante la inminente llegada de la esposa, Cortés se deshizo de la Malinche casándola con Juan de Jaramillo, uno de sus capitanes de navío, pero la conservó como intérprete.

Poco antes de nacer su hija María, la entonces doña Marina regresó con su pareja a la Ciudad de México, en donde establecieron residencia en la calle "que después fue de Medinas". Recibió por sus servicios una encomienda en el pueblo de Xilotepec, pero se sabe que tuvo otras propiedades, como una casa en el huerto de san Cosme y otra en Chapultepec que había pertenecido a Moctezuma.

De acuerdo con Josefina Muriel,[148] Cortés se llevó a Martín a España, donde le consiguió una legitimación pontificia, lo introdujo como paje en la Corte de Felipe II, y le consiguió el título de Caballero de Santiago. Aparentemente tuvo una buena relación con el otro Martín, su medio hermano e hijo legítimo de su padre con doña Juana Zúñiga, mientras que nuestra Malinche murió prematuramente, alrededor de 1531 y antes de que el marido llegara a la alcaldía de la Ciudad de México.

Pero hay una historia al margen acerca de su casamiento con Juan de Jaramillo, o mejor, sobre la ceremonia realizada en las cercanías de Orizaba e invariablemente mencionada en la literatura de viaje del siglo XIX, cuando los autores pasaban por ahí. Ninguno de los viajeros consultados aludió al hecho de que Jaramillo estuviese ebrio cuando se realizó el casamiento, a pesar de que invariablemente se decían informados del evento por los historiadores mexicanos que habían consultado antes de su viaje a México.

Entiendo esa historia como un remiendo posterior, motivado por la necesidad de disminuir a la protagonista y acorde con los resentimientos nacionalistas. Sólo ebrio un hombre aceptaría casarse con una mujer que ya había sido de otro y que la había de-

jado por la esposa legítima. Y más, solamente en esas condiciones un hombre aceptaría casarse con una mujer que había traicionado a su pueblo. Era el "eterno" mito de la Medea mexicana que comenzaba a cobrar forma en la Malinche, usada, abusada y desechada cuando perdió su utilidad. Y era la etapa previa a su transformación en la Llorona, que posibilitó la relación entre esas dos hermanas simbólicas que acabaron unidas en una experiencia histórica común.

IGNACIO MANUEL ALTAMIRANO Y EL DISCURSO DE LA TRAICIÓN

Esa relación, por tanto, sería el camino para llegar a la connotación nacionalista de la mujer llorosa. Mediante la equiparación de la Malinche y la Llorona a través de la traición de Medea, la culpa en México se volvió colectiva y nacional, proceso que, todo indica, tuvo como mentor a Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893). Y no porque haya sido el primero en iniciar toda esa historia, antes de él, otros ya se habían referido a la Malinche como "la barragana de Cortes a quien recordamos con indignación", y como la Medea que traicionó a su patria para entregarla a manos extranjeras. Pero con Altamirano eso pudo trascender, en función de su relevancia en el escenario político y cultural del país. Como liberal, fue a él a quien cupo la tarea de condenar definitivamente a Cortés, condena que todo indica hizo extensiva a quien fuera su compañera.

Altamirano estudió en el Instituto Literario de Toluca, donde fue discípulo de Ignacio Ramírez, conocido literariamente como "El Nigromante". Como estudiante de derecho en la capital mexicana, combatió contra Santa Anna en la Revolución de Ayutla, bajo las órdenes del general Juan Álvarez, y participó en la Guerra de Reforma, que inició formalmente la división ideológica entre conservadores y liberales. Con el triunfo de estos y terminada la carrera de Derecho fue electo diputado al Congreso de la Unión por tres periodos, destacándose como orador.

Durante la invasión francesa fue nombrado coronel por el presidente Juárez y, al fin de esta, fue profesor de las Escuelas

Nacional Preparatoria, de Comercio, de Jurisprudencia y Nacional de Profesores.

Ideológicamente, Altamirano funcionó como un puente entre los intelectuales liberales y conservadores, mientras que en términos generacionales lo fue entre los liberales ilustrados y los jóvenes escritores, entre ellos Justo Sierra, Manuel Acuña, Manuel M. Flores, Juan de Dios Peza y otros. Reunió a todos en un proyecto común, *El Renacimiento*, una de sus tribunas para la nacionalización cultural que comenzaría con la literatura.

Como redactor jefe y a guisa de introducción, ya desde la primera "crónica de la semana" expuso su propósito de "restaurar ese árbol tan frondoso que es la literatura mexicana", tan abandonada en los últimos años, por lo que ahí dio a conocer algunas de sus principales obras, entre ellas "Clemencia".[149] Sin embargo, después de un año dejó el periódico ya con nuevos proyectos a la vista, aunque sin dejar la vieja causa que llevó a todos los campos de su producción.

De hecho, su obra fue enorme y en diversos géneros, sin excluir, evidentemente, las leyendas, que recogió en obras como "Paisajes y Leyendas. Tradiciones y Costumbres de México". Pero Altamirano también tuvo una relación estrecha con el teatro, que parece haber comenzado en los tiempos en que fue apuntador de una compañía itinerante y cuando firmaba las crónicas teatrales, como director y colaborador en varios periódicos, ejemplo de lo cual las de *El Federalista*.

Fue en esas crónicas en las que habría de hermanar a Medea y a la Malinche a través del discurso de la traición. En 1875 publicó varias, con motivo del estreno en los palcos mexicanos de *Medea*, la inmortal tragedia de Eurípides, interpretada en la ocasión por la famosa actriz italiana Adelaida Ristori. Pienso que fue a partir de estas crónicas que se definió el papel de la Malinche como icono de la traición nacional, y que la llevó hasta la Llorona, por lo es que indispensable comentarlas detenidamente.

Estaban dedicadas a Ignacio Ramírez, su antiguo maestro, y fueron igualmente publicadas en el tercer volumen de la revista *El Artista*, entre enero y junio de ese mismo año. En ellas, además de mostrar sus conocimientos de la dramaturgia, Altamirano seguía adelante con la causa nacionalista, manifestando su inconformidad por no existir en México una producción teatral propia.

"No hay teatro, no tenemos teatro nacional", decía en su primera crónica, en la que aprovechaba para teorizar sobre los motivos y deshilar sus críticas a la élites que frecuentaban el teatro y cuya falta de buen gusto —decía él— impedía el desarrollo de la dramaturgia en el país. Pero no dejaba de lanzar sus dardos contra los ufanos, que llevados por un mal entendido amor a la patria, insistían en pregonar que el pueblo mexicano era rico, cuando no lo era. Decía él que, si bien era cierto que el país contaba con grandes y aún inexploradas riquezas agrícolas y minerales, el pueblo seguía siendo pobre. Para en seguida presentar la fórmula para corregir esos graves defectos que, a su juicio, impedían el desarrollo del buen gusto y en consecuencia de la dramaturgia en México, "Primero se aprende, luego se copia y luego se inventa…". Creía que atrayendo artistas europeos se podría hacer escuela, con actores que animarían a su vez a los autores y, con todos ellos, "la musa dramática despertaría la voz de un arte naciente pero entusiasmada, y en pocos años la dramaturgia nacional sería la honra de la América Latina".

Porque, si técnicamente aún era necesario aprender a hacer teatro con los extranjeros, no era así en lo concerniente a los temas, ya que la propia historia de México, antigua o colonial, era suficientemente fecunda en hechos y leyendas misteriosas como para motivar "con su prestigio poético" a las propias musas:

> Nuestra historia antigua es fecunda en grandes fastos que la musa griega no habría desdeñado, y a la que no le falta ni el prestigio poético ni la cuna envuelta en misteriosas leyendas; nuestra historia colonial no escasea en asuntos terribles y romanescos (…); nuestras costumbres, en el momento crítico de su transformación (…); los sacudimientos de las sangrientas guerras civiles, una diversidad de caracteres, interesantes, curiosa, infinita, ¿pueden dar mejores elementos para la dramaturgia nacional?[150]

Sin embargo y lo más importante para lo que aquí interesa, es que en esas crónicas, Altamirano hacía una lectura metafórica de la Conquista de México, a partir de la expedición de Jasón y los Argonautas, cuya dimensión histórica él tradujo como "una expedición pirática o comercial organizada por un pueblo ambicioso, pobre, valiente y emprendedor, para arrebatar a pueblos más antiguos y ricos el secreto de su prosperidad, el predominio de los mares, y el trono de la civilización".

Y aunque sin nombrarla directamente, en este pasaje ya iba preparando el terreno para la equiparación de Medea y la Malinche pues —decía—

> ateniéndonos a la leyenda, que evidentemente tenía su razón de ser, se podría asegurar que sin Medea, la famosa expedición de los héroes griegos no habría tenido éxito, y la preponderancia de la Grecia en el mundo antiguo se habría retardado probablemente por muchos siglos.[151]

Para él, aunque envuelta en la "radiante neblina de las leyendas maravillosas" y desnuda de su carácter mítico, la de Jasón y Medea era una historia verídica, para "los ojos penetrantes del buen sentido". Y eso es algo que no debe extrañar si se recuerda que, en la visión romántica de los escritores-poetas-historiadores de la época, política, literatura e historia eran partes de una misma disciplina, que debía estar al servicio de la patria, lo que no exentaba a los mitos y las leyendas.

Pero no quedaba por ahí su metafórica lectura. En la siguiente crónica ya equiparaba de forma explícita a Medea y a la Malinche, llegando con ellas hasta la Llorona pues, para él, aunque la mexicana no hubiese conocido como la griega los secretos de la magia, sí había conocido los de las lenguas indígenas, gracias a los cuales había facilitado el paso del conquistador por peligros más terribles que los enfrentados por Jasón. Gracias a ella —decía— "se adormeció el dragón que guardaba el vellocino dorado, más opulento que el de la Cólquida, y que enriqueció a España por espacio de trescientos años".

Con todo, aún quedaría por entender ¿qué hijo habría matado la Malinche para ser asimilada a Medea y con ella a la Llorona? Porque Medea se hizo inmortal como asesina de sus hijos, mis-

mo crimen que condenó a la Llorona a vagar eternamente. Sin embargo, y en este caso, no sería el infanticidio, sino la traición lo que equipararía a las tres mujeres. Es que, a pesar de que el tema de la mujer que mata a los hijos es recurrente en el imaginario occidental, desde los tiempos a- históricos de los mitos, en tiempos de nacionalismos la traición puede ser más convincente. O al menos lo era para los proyectos de los intelectuales mexicanos, que liderados por Altamirano se proponían definir el perfil cívico y moral de los mexicanos, tarea para la cual figuras como Medea, la Malinche y la Llorona se prestaban admirablemente. Funcionarían como modelos o anti-modelos históricos y como recurso didáctico de una pedagogía orientada a servir a México.

Todo indica que fue Altamirano quien dio el puntapié inicial en la carrera de la Malinche como traidora, aunque aprovechando el consenso popular que la mantenía viva en la tradición oral. Recordemos a la condesa Calderón de la Barca, quien decía haber escuchado esa historia, "Cuenta la tradición que en estas cavernas, cisternas y bosques se aparece la sombra de la amante del conquistador, la famosa Doña Marina. Pero creo que se espantaría al encontrarse con el indignado espirito del emperador indio".[152]

Era uno más de sus comentarios irónicos que abundan en sus memorias y comprensibles en una extranjera que ignoraba la propensión del pueblo mexicano hacia las historias fantásticas y de apariciones. Más admirada quedaría si supiera que estas apariciones conviven con ellos desde los tiempos en que las diosas bajaban llorando para anunciar desgracias, o desde que "los cerros y los volcanes andaban parados y caminaban como las personas".[153]

En todo caso, quién sabe esa (con)fusión entre la mexicana y la griega se pueda entender mejor desde la tragedia, cuya propia naturaleza ha hecho posible que muchos mitos sobrevivan. En la tragedia, los conflictos de sus héroes y heroínas son los del género humano, en la relación universal que tienen entre sí y con los dioses, lo que supone un drama que deben conocer todas las ge-

neraciones. Y si algo tienen en común la Malinche y Medea es el drama que cada una representa.

En el caso de Medea, Altamirano explicaba su apropiación en términos positivos, en función del "patriotismo helénico (que) como todo patriotismo elevado, prefería siempre la gloria de lo propio por sobre la gloria de lo extraño". En el caso de la Malinche también, aunque lo hacía en términos negativos, como traidora. Pero fuesen patriota o traidora, tanto una como otra son catárticas y pudieron sobrevivir a y por la tragedia, el foro del embate entre la naturaleza humana y la divinidad de que comulgan.

Para Altamirano, si Medea había dominado las artes mágicas, la Malinche había dominado las de la comunicación, no por otro motivo la llamaban "la lengua". Y ciertamente fue pensando en ello que trajo a palestra la Oda IV o "pitica" en la que Píndaro describe a Medea por su poder de comunicación, exaltando su "boca divina" y su lenguaje de "alta sabiduría". Eso no fue simple coincidencia, como tampoco debe haber sido que buscara en la Teogonía la parte en que Hesíodo se refería a Medea como "la de los pies hechiceros", mientras que a Jasón lo describía como un vencedor que, "en fin, después de largos sufrimientos, regresó a la Cólquida trayendo sobre su ligera nave a la virgen de ojos negros a quien hizo su encantadora esposa".

Altamirano consideraba la "pítica" como una de las más bellas odas de Píndaro, por lo que inició con ella un recorrido por la dramaturgia de Medea. Todo indica que su idea era, por un lado, encontrar los argumentos para justificar su lectura personal de la Malinche como traidora, y por otro absolverla, extrayendo de los diversos autores una imagen positiva de la griega. La idea era enfatizar las cualidades de esta para aminorarle la culpa y espejar en su imagen la de la india mexicana, ya que ambas habían sufrido destinos semejantes. Ahora, de la preocupación de Altamirano por absolver a la Malinche se puede deducir su condenación, que para entonces ya parecía decretada.

En su discurso de 1861 en la Alameda Central, durante las conmemoraciones de la Independencia, el "Nigromante" se refirió a ella como "la barragana de Hernán Cortés", y como ejemplo al contrario de la figura modélica de D. Josefa Ortiz de Domínguez, erigida ya en heroína mayor de la Independencia mexicana. Ciertamente fue por eso que en sus crónicas, Altamirano se detuvo en La Argonaútica, atribuida a Orfeo, quien se refirió a Medea como "infortunada", "desdichada joven" y "virgen desgraciada", mismo tono usado por Apolonio de Rodas en su poema de igual nombre, en el que la describe como "virgen apasionada" y sufriendo de amores por Jasón. E igual recurrió a Eurípides quien —dice él— "no tuvo para Medea sino palabras de compasión y de consuelo, y no se atrevió a condenarla ni en los momentos en que, enfurecida por los celos, el poeta la hizo matar a los hijos".[154] En seguida menciona al "juicioso" Diódoro de Sicilia, que elogió a la heroína griega presentándola como benefactora de los extranjeros, en su detallado relato sobre la expedición de los Argonautas. De forma que, aun cuando ese autor admitía que Medea había asesinado a sus hijos trastornada por los celos, Altamirano informaba que el tribunal la había absuelto y declarado inocente.

Recordaba también que, en su "Descripción de la Grecia", Pausanias aseguraba haber visitado el sepulcro de los hijos de Medea, Mérmeros y Feres, quienes en realidad habían sido "muertos a pedradas por los corintios por los regalos que le llevaron a Glauce", la mujer por quien su padre había abandonado a su madre. Y aun cuando en su tiempo la costumbre ya no estuviera vigente, por la llegada a Corinto de nuevos pobladores, el mismo Pausanias decía haber presenciado los sacrificios propiciatorios que anualmente se hacían a los hijos de Medea, tales como la costumbre de cortar los cabellos de los niños y vestirlos de negro en señal de tristeza. Y decía recordar también una estatua femenina, "erigida al terror" y de aspecto "espantoso".

Terminaba con citas de las "Naucapticas", el poema que los griegos dedicaron a Medea, en el que la imaginaron amada tanto por Zeus como por Teseo; protegida por Hera y, después de muerta, unida con Aquiles en el Eliseo, sin dejar de mencionar los templos que le dedicaron los griegos como uno de sus genios tutelares.

Pero antes, relacionaba una serie de raptos de mujeres ilustres que desencadenaron los grandes conflictos de la historia, terminando, evidentemente, con el de Elena, víctima de los agresores griegos. Y aunque no se refiriera explícitamente al rapto sufrido por la Malinche cuando niña, todo indica que lo tenía en mente en su relato detallado de los de Europa y Elena de Troya, seguramente para encontrar los argumentos que justificasen su tratamiento como traidora. Decía él:

> Nosotros tenemos una razón de analogía puramente local, para creer en la influencia de ciertas mujeres en la Epopeya, y aunque esta razón no deba pesarse en la cuestión de los hechos especiales, sí puede aceptarse por la crítica para ser aplicada en lo que parezca semejante. Nosotros tenemos en México una Medea, menos brillantes, menos ensalzada por los ingratos a quienes sirvió de instrumento, menos terrible que la princesa cólquida, pero no menos influencia en los grandes sucesos de la Conquista, y enteramente parecida a aquella por su belleza, por sus talentos, por sus amores con el conquistador, por su abandono después y por su traición a su patria a favor de los enemigos de ella. Esta Medea es La Malinche, la manceba de Cortés, su auxiliar eficacísima en todas las peripecias de la Conquista…[155]

Altamirano comparaba el tratamiento apologético que los griegos dedicaron a Medea con el que los conquistadores y mexicanos reservaron a la Malinche, para quien —decía— sólo sobraron el odio y el desprecio de sus compatriotas. Pero, aunque traidora, aún se permitía abogar por ella, con el argumento de que si toda esa historia de Cortés y la Conquista no hubiese pasado durante el gobierno de Carlos V y sí en la Grecia antigua; o si en lugar de india la Malinche hubiese sido una monja cristiana, como Medea había sido sacerdotisa de Hera, probablemente le habrían dado a la mexicana un tratamiento bien más glorioso y la habrían revestido "con los arreos maravillosos" que los griegos dieron a su heroína. Pero —y he aquí el golpe de gracia— decía que si la ingratitud de los conquistadores les había impedido de gratificar de forma apoteótica la traición de quien tan fielmente

los había servido, al menos a esta le había restado la inmortalidad, aun cuando fuese del odio que le reservaron sus hermanos:

> Y ya que el desdén, la ingratitud, o las preocupaciones de los conquistadores no gratificaron con la apoteosis la traición de la Malinche, ¿no es cierto que el odio de los indios ha inmortalizado esta figura con la creación fantástica de suplicios legendarios, ora enclavándola sobre el espinazo de nuestras cordilleras, ora haciéndola vagar llorosa y sombría alrededor de ciertas fuentes, ora personificándola como una Furia, nuncio de pestes y calamidades?[156]

Y fue así que la culpa se hizo verbo: Medea y la Malinche estaban unidas en la culpa por la palabra y pluma de Altamirano. Pero a la culpa siempre le corresponde un castigo, que fue aplicado a la mexicana por los indios, transformados por él en sus verdugos. O sea, el mismo homenaje que presupone que un volcán hubiese sido bautizado con el nombre de Malinche, por él se transformó en una tortura eterna y en un castigo por su traición, pudiéndose decir lo mismo de la alusión a *Cihuacóatl* y a las *cihuateteo,* a quien seguro se refería con la expresión "Furia, nuncio de pestes y calamidades".

Por eso, propongo que fue él quien abrió la caja de Pandora para dejar salir a la traición, que se instaló en la Malinche de por vida, o de por muerte. Y aunque en su imaginación hayan sido los indios quienes la transformaron en fantasma, eso no significaba necesariamente que la estuvieran castigando. Los fantasmas no aparecen únicamente cuando culpables, sino cuando en vida dejaron algo pendiente o por resolver. Tampoco era el pueblo quien la acusaba y ni los indios castigan a sus villanos instalándolos en los volcanes. ¿Un ejemplo?

UNA LEYENDA DE VOLCANES

Entre la población campesina de México, el proceso de denominación de lugares como las montañas o los volcanes tiene un significado que va más allá de la simple atribución de culpas o de nombres. Los volcanes tienen voluntad propia, ya que son al mismo tiempo personas y volcanes porque son sagrados; son una personificación del mundo natural que no remite únicamente al tiempo mítico. Como en el caso de la Llorona, los mitos de los volcanes transbordan e invaden la vida cotidiana y la temporali-

dad histórica. Hay gente que se ha topado con los volcanes andando por los caminos, e inclusive por las calles de las ciudades. Es por eso que repito aquí una de las leyendas explicativas de la Malinche como volcán, o mejor, como "volcana", a fin de eximirla de cualquier connotación culposa.

Originalmente el nombre de la volcana era *Matlacueye,* "la (mujer) de falda azul", diosa y patrona de las hechiceras y adivinas; la segunda esposa de *Tláloc*, con quien este se casó después de que *Tezcatlipoca* raptara a *Xochiquetzal,* su primera esposa. Y dicen los campesinos que la Malinche era la mujer del *Citlaltépetl,* más conocido como el "Pico de Orizaba", el volcán más alto de México. Pero la pareja no vivía muy bien, ya que ella era coqueta y andaba de amores con Gregorio *Popocatépetl,* el volcán marido de la volcana *Iztaccíhuatl,* la Mujer Blanca. Un buen día, el *Popocatépetl* decidió raptar a la Malinche, "entonces la cargó y se la llevó", pero al llegar a una naciente en la planicie de Tlaxcala, donde hasta ahora se encuentra, ello lo engañó pidiéndole que la bajara porque quería orinar. Y él así lo hizo, la bajó, pero ella se quedó sentada. "Ya no me voy contigo, aquí me gusta y aquí me quedo. Tú ya tienes mujer" —dijo ella—, y ahí se quedó, junto al que ahora es su marido, Lorenzo *Cuatlapanga*, "aquel cerrito chaparrito que está junto a la Malinche". Pero el Popo insistía en llevársela, por lo que ella lo desafió, "si logras detener mis orines me voy contigo". Él aceptó el reto, "y vino el agua de un río que bajaba por una barranca ancha y honda; vino el agua y él no pudo detenerla.[157] Entonces el *Popocatépetl* se fue "y se conformó con la *Iztaccíhuatl*". Pero después de un tiempo declaró guerra a la Malinche y a su marido, y volaron rayos y centellas todas partes. "Era una mujer parada en medio, echando fuego, con cartucheras (…) cruzadas en el pecho, y un hombre". La guerra fue en 1922 y duró de las seis de la mañana hasta las diez de la noche, y fue entonces que el Popo "perdió su sombrero", ya que hasta entonces no tenía cráter. Después de meses comenzó a quemarse, "salía fuego como de un kilómetro para arriba, que volvía a caer en su hoyo".[158]

Ahora y como se habrá podido ver, en toda esa historia de amores, guerras e infidelidades, la Malinche no sale mal parada, o al menos de nada fue acusada. Lo que los indígenas contaron fue la historia de una mujer fuerte, valiente y que hace valer su voluntad ante los hombres. Por tanto, esa traición culposa y el castigo que le impusieron los indios fueron una creación intelectual y conveniente a servicio del nacionalismo que, como ya se dijo, tuvo su precedente en el radicalismo de Ignacio Ramírez a quien Altamirano repetía y dedicaba sus crónicas.

Confirmando la histórica idea que se tenía de las mujeres y apelando para la típica dialéctica femenina, en el tal discurso de la Alameda Central, el Nigromante había declarado:

> Es uno de los misterios de la fatalidad que todas las naciones deban su pérdida y su baldón a una mujer, y a otra mujer su salvación y su gloria; en todas partes se reproduce el mito de Eva y María; nosotros recordamos con indignación a la barragana de Cortés, y jamás olvidaremos en nuestra gratitud a doña María Josefa Ortiz, la *Malintzin* inmaculada de otra época, que se atrevió a pronunciar el fiat de la Independencia para que la encarnación del patriotismo lo realizara.[159]

Interesante es el uso que el autor hizo de *Malintzin* como genérico de mujer y que aplicó a la heroína de la Independencia en alusión a la pureza de la indígena antes de su "caída". Ella se transformó en la Malinche después de expulsada del paraíso. Pero más interesante todavía es que, hasta entonces, los mismos autores decimonónicos que se relevaban como escritores, poetas o historiadores, no hubieran usado contra ella un tono acusatorio en sus obras históricas, sino que lo hicieron únicamente en la literatura o, como se vio arriba, en el discurso público.

Esa idea me fue sugerida nuevamente por los viajeros y su admiración por la Malinche, informados —decían— en los libros de historia que habían consultado antes de su viaje a México. Entre los historiadores que ellos más citaban estaba Clavijero, cuya obra no era del siglo XIX, pero era de las más conocidas en Europa, mientras que entre los contemporáneos citaban al inglés William H. Prescott[160] y al mexicano Justo Sierra.

Pero siguiendo con Medea, Altamirano insistía en su veracidad histórica, lo que se entiende por el ya mencionado vínculo

entre la historia y la literatura, así como por el carácter ejemplar y legitimador de ambas. Su existencia —decía— jamás fue recusada por "la severa historia" que, al contrario, la estudiaba "como asunto importante". "É aquí, pues, como la leyenda se apodera de los personajes históricos para darles proporciones fantásticas que, sin embargo, no pueden inducir a criterio de negarles la existencia, antes más bien, que sirvan de datos para estudiarlas".[161] Para él, al igual que la Malinche y a la luz de la historia, Medea también fue un personaje real y como tal un ejemplo tanto positivo como negativo de los roles femeninos. Como modelo positivo, Medea había sido "una de esas mujeres predestinadas", que supieron asociar su destino al de los grandes hombres, a veces para inspirarlos, otras para apoyarlos como auxiliares y, aún, para guiarlos. Como modelo negativo ella fue una traidora.

MEDEA, LA MALINCHE Y LA (CON)FUSIÓN POPULAR

Si para los intelectuales mexicanos la traición de Medea era su aspecto más notable y útil como base para la traición de la Malinche quien también ayudó a los invasores a saquear su país, no necesariamente debía ser esa la percepción de la gente común, que la tenía como fantasma. Para la sensibilidad popular, la traición no debía tener el mismo impacto que el asesinato de los hijos, por lo que si algún crimen ella había cometido seguramente que no habrá sido la traición a una patria mal conocida. Ahora, en el caso de un infanticidio las cosas debían ser diferentes. Aunque todavía quedaría por entender cómo fue que eso ocurrió; cómo y dónde se encontraron Medea y la Llorona, para que esta acabara transformada en asesina de sus hijos. Como traidora ya lo vimos, ocurrió a través de la Malinche, pero cómo fue que a esta se le incorporó el infanticidio.

Es evidente que no se puede generalizar ni hablar por y de todas las personas que componen lo que llamamos "pueblo", pero sí buscar los factores que pudieron propiciar que esa percepción se generalizara. Pienso que directa o indirectamente estuvieron involucrados los que se veían como sus mentores intelectuales,

incumbidos de orientar las opiniones y dirigirlas hacia lo que consideraban mejor para los intereses nacionales. Y nuevamente será necesario acudir a las artes escénicas, o más específicamente al teatro, como uno de los medios más probables para ello. Fue probablemente en el teatro que el público mexicano pudo conocer a Medea, dada la popularidad que tenía y la función didáctica para la cual fue traído a México durante la Colonia.

Se dice que la población nativa era especialmente sensible al apelo visual de las representaciones escénicas, como se desprende, nuevamente, de las descripciones de los cronistas. Sahagún, por ejemplo, relata el sofisticado aparato escenográfico de las ceremonias y festividades religiosas indígenas, en las que predominaban las dramatizaciones, los cánticos y las danzas. Fue por eso que los recursos escénicos luego fueron incorporados a la campaña evangelizadora, apareciendo desde finales de la década de treinta del siglo XVI, con función exclusivamente doctrinaria y con muy buenos resultados.

Sin embargo, lo más aproximado al teatro europeo de que se tiene noticia en México comenzó cuando la misión evangélica prescindió de sus recursos y estos dejaron de tener un exclusivo compromiso doctrinario. Originalmente, las representaciones teatrales se realizaban en las plazas, en los atrios de las iglesias, en las calles e, incluso, en palcos improvisados en carrozas, de preferencia en fechas conmemorativas civiles o religiosas. El 13 de agosto, por ejemplo, día de san Hipólito, era una de ellas, cuando los españoles conmemoraban la toma de Tenochtitlán.

En todo caso y según los especialistas, el teatro novohispano fue en principio una adaptación del español, sin originalidad temática y, aunque ya sin funciones doctrinarias explícitas, fue un teatro didáctico y regulador. La tragedia, por ejemplo, se definía como "un arte de hacer a los hombres humanos y buenos", mientras que la comedia tenía como función "corregir las ridiculeces de los hombres". Por eso era patrocinado por el erario público como un bien colectivo, motivo de alegría y con el objeti-

vo de "entretener al público ocioso, alejándolo de otras malas ocupaciones". Como tal, el teatro tuvo sus funciones oficialmente reglamentadas y sancionadas en el "Discurso sobre los dramas", publicado en 1786.[162]

En general, era usado "para educar a los espectadores", según la idea aristotélica de que, de la catarsis se pasaba a la reforma de las costumbres, en la acepción de catarsis como "purificación o perfeccionamiento de la sensibilidad".[163] El teatro de coliseo, una de sus modalidades, tuvo tres finalidades, la beneficencia, el entretenimiento y la formación cívica de los españoles, criollos y mestizos. Tal se desprende del vocabulario usado por los funcionarios encargados de reglamentar las funciones que se expresaban en términos de "honestidad y moderación, destinadas a la corrección de los vicios, a la instrucción del pueblo, al alivio de la frágil naturaleza humana, mediante honesto recreo que lleve al auditorio al ejercicio de las más grandes virtudes", según un texto de 1790, atribuido a un juez y censor teatral de los tiempos del virrey Revillagigedo.[164]

Y la actividad teatral en la Nueva España, tanto la leída como la representada, fue bastante intensa, a juzgar por las obras que se encuentran en las bibliotecas particulares y más aún por la actuación de las compañías teatrales que llegaron a doce. La programación de éstas incluía piezas de autores clásicos, como el español Pedro Calderón de la Barca, o franceses como Molière y Racine, entre los más conocidos. Ahora, salvo raras excepciones, en la opinión de los especialistas el de coliseo novohispano era una muestra decadente del teatro español peninsular.

No hay noticias o pistas sobre alguna versión teatral de la Llorona que haya sido representada en la Nueva España, principalmente considerando el intenso e impredecible efecto del teatro entre el público popular. Este —dice un autor— lo disfrutaba en los coliseos con naturalidad, fantasía, lirismo y crítica, pero igualmente disfrutaba lo ridículo, lo absurdo, la musicalidad, o todo eso combinado, factores que podían haber hecho del teatro

una vía casi "natural" para la transmisión y permanencia de la Llorona en el medio urbano.

Hacia inicios del siglo XIX, el teatro seguía interesando a las autoridades como un recurso didáctico, por su acción dramática y moral y como una expresión homogénea, coherente, proporcionada y verás de la sensibilidad. Y más que los méritos teatrales o literarios, a las autoridades seguían interesando sus efectos educativos y cívicos, dirigidos a un público que, hasta antes de la Independencia, no incluía indios ni negros. Pero además de su didactismo, seguía siendo un espacio de sociabilidad popular por excelencia, aunque ahora a servicio de la causa de la ciudadanía.

Altamirano lo veía como el lugar donde coincidían los diferentes segmentos de la sociedad que, además de atender a las necesidades de ocio y entretenimiento, llevaba a las personas a una consecuente toma de conciencia. Principalmente cuando la calidad de las obras y de los actores le conferían una dimensión más profunda y más allá de las trivialidades de las que frecuentemente se resentía "el tres veces centenario teatro mexicano". De hecho, tanto el teatro como las nuevas formas de aprovechamiento del tiempo libre que se observaron en ese siglo, son hoy escenarios privilegiados para la percepción de los cambios que se operaban en la sociedad.

Susan E. Bryan, los observó en la redistribución del público dentro de los recintos, un público cuya pluralidad cultural y socioeconómica fue aumentando en la década de 1840-1850, en la medida en que también aumentaba la construcción de nuevas salas y nuevos espacios para separarlo.[165] Altamirano lo describía formado tanto por la elite económica y supuestamente culta, como por el "Juan Diego", nombre con que se refería al pueblo. Y a este sumaba un tercer sector, formado por los intelectuales, que funcionaba "a manera de puente" entre los otros dos, y de cuyos integrantes decía que alternaban "la pluma con la espada", con tiempo disponible suficiente "como para no salir del teatro". Todos —decía— eran "teatrófilos empedernidos", cuyo gusto por

el género melodramático se veía satisfecho por la constante presencia de compañías teatrales francesas y españolas, o aún por las de las óperas italianas.

Nominalmente, ese grupo lo formaban Guillermo Prieto, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra, y Juan de Dios Peza, entre otros, y constituía "el primer conjunto de intelectuales en el poder del México independiente", cuya "calidad humana y política se afirmaba con el paso del tiempo, hasta hacer de ellos modelos ejemplares en nuestros textos de historia patria".[166] Mismos nombres, es bueno recordarlo, que se encuentran entre los autores de las diversas versiones y referencias literarias de la Llorona.

Así, acorde con su militancia, Altamirano seguía denunciando en sus crónicas y criticas teatrales el "atávico intervencionismo tanto político como cultural" que padecía el país y del cual era testigo "el ser nacional" que iba a los teatros.

Para él, el teatro vivía las condiciones sociales y políticas del "colonialismo agonizante de España", mientras que los dramaturgos mexicanos vivían de imitar las copias "trasnochadas" de autores de comedias insípidas que llegaban del otro lado del mar. Todo ello bajo el barniz del nacionalismo exigido por la época. Aun así, insistía en buscar un México genuino en esas expresiones públicas, asistiendo a todo cuanto fuese zarzuela presentada en los teatros populares. Tal era el caso del Teatro Principal que, para su desespero y según informaba, se llenaba a reventar en funciones como las de los saltimbanquis japoneses y canes circenses, mientras que su competidor, el Teatro Nacional, mal se llenaba cuando presentaba obras clásicas como Medea, Judith, Tisbe o Isabel de Inglaterra, lo que, sin embargo, contradecía el entusiasmo que demostró después en sus crónicas sobre Medea.

O sea que en la segunda mitad del siglo el público del teatro era tan diversificado que ya existía en la Ciudad de México una clara separación no sólo de los espacios reservados a los diferentes sectores en el interior de sus instalaciones, como en los mismos edificios, con el surgimiento de salas diferenciadas para los

géneros populares y ligeros y para los más serios y eruditos. Así, el último día de 1874 y primeros del 75 estas últimas se engalanaron con la presencia de Medea, cuya presentación inspiró las ya mencionadas crónicas de Altamirano.

Por su importancia para la asociación Malinche-la Llorona y para mejor recrear el clima y repercusión de tal obra entre el público y los intelectuales de la época, serán ellas la fuente para el recorrido histórico por la historia de Medea, incluida la leyenda, una historia critica de la dramaturgia con esa temática, y un análisis del teatro y la cultura en México. Pero también incluido el discurso que pronunció sobre la actriz italiana Adelaida Ristori, en el homenaje que le ofrecieron los intelectuales mexicanos.

El acto tuvo lugar en el "Liceo Hidalgo", "bendito nombre del padre de la patria", durante el cual se derramó en rendidos elogios a la belleza, al talento y a la interpretación de aquella que, en su opinión, estaba destinada a ser no sólo la primera actriz de su tiempo, sino "la resurrección de los bellos tiempos de la Grecia".

Como crítico teatral, el autor elogiaba también la adaptación de la tragedia de Eurípides que se presentó en México, realizada por Legouvé, a quien, sin embargo, no exentó de algunas críticas por haber "incurrido en el error" de querer corregir al clásico griego.

Para él, Legouvé había manifestado un gran talento dramático conduciendo bien la acción y trazando enérgicamente el carácter de los personajes, pero había apelado para una criminalidad vulgar, que no convencía, por no haber comprendido los motivos por los cuales Eurípides, gran conocedor del corazón humano, había hecho que Medea matase a los hijos. Y decía, "si el poeta, vendido o no a los verdaderos culpados, se apartó de la traición, no se apartó de la naturaleza humana". Y era precisamente el conocimiento de la naturaleza humana que habían hecho del griego un "fisiológico de primera", que supo expresar con "naturalidad sorprendente los sentimientos de la mujer, enamorada, celo-

sa, frenética de dolor y de cólera". La pieza, decía él, emocionaba hasta comprimir "espantosamente el corazón", con "un realismo tan doloroso, una filosofía tan amarga, una tristeza tan nostálgica, tan lúgubre, tan desesperada, que se siente uno abatido".

Sin embargo, y como decía antes, el público no erudito parecía preferir las "bufonerías" y los géneros ligeros por sobre las obras cultas. Y no que él, Altamirano, se opusiera a que el pueblo se riera y divirtiera, pero que lo hiciera con buen gusto, como lo habían hecho los griegos y los romanos, que se reían con las obras cómicas de los inmortales. Todo eso —insistía— era resultado de no haber en México una cultura nacional, para cuyo desarrollo era necesario que antes se impulsara el buen gusto, que obligaría al pueblo a comenzar por donde habían hecho las vías férreas y el telégrafo, símbolos —como se sabe— del progreso y la modernidad.

Sí, porque si el país tenía muchas riquezas para explotar, no así el círculo de los afortunados sobre quienes recaería la responsabilidad de que eso ocurriera y que era "espantosamente reducido". "Asombrará el día en que la estadística, con su verdad implacable y con cifras que no se pueden discutir, pueda revelarlos". De forma que, después de denunciar la acumulación de capital por unos cuantos, y la miseria de otros, como los artistas que se morían de hambre, el cronista invocaba el trabajo, la difusión de la enseñanza fundamental entre las masas, y los gobiernos ilustrados para remediar la "anemia" cultural y secular del país. Este, además, ya contaba con los elementos necesarios para desarrollar una literatura teatral con la que se podría desarrollar la cultura que se llevaría hasta el pueblo.

Si bien que, y para "honor de nuestro pueblo", exentó de sus críticas y de lo que había dicho sobre el mal gusto de los ricos a la clase media ilustrada, más pobre aún que los pobres. Al contrario de los ricos, la clase media había dado frecuentes pruebas de buen gusto, como lo demostraban los teatros de barrio, casi

siempre muy concurridos, y los de provincia, en los que se prestaba el homenaje debido al arte dramático.

Ahora, la importancia de todo esto es que las palabras de Altamirano ciertamente funcionaron como un aval para que escritores, poetas y dramaturgos posteriores a él prosiguieran con el rescate de los temas de la tradición popular. Ellos llevaron a la Llorona hasta la poesía, la prosa y la dramaturgia.

EL "DEBUT" DE MEDEA

Pero no acabó ahí la historia de Medea en México. En realidad, el anterior fue apenas uno más de los capítulos de su trayectoria, que en estas tierras comenzó bien antes que en la dramaturgia.

Según los registros hemerográficos de la época, todo parece indicar que Medea debutó en los palcos mexicanos a través del ballet, allá por la década de los años 20 del siglo decimonónico, después de lo cual no los abandonó más. Fue ahí que se hizo conocida como asesina de sus hijos, con la posible (con)fusión con la Llorona que se operó en el imaginario popular. Y aunque pudiera parecer excesiva la atención dada a su historia y a las artes escénicas con su temática, pienso que es importante para entender su presencia en el substrato psíquico y cultural de los mexicanos, o por lo menos de aquellos que podrían hacerla conocida.

El 8 de octubre de 1825, el "Teatro de los Gallos" o "Provisional", de la Ciudad de México, anunció con gran destaque "el gran baile heroico-pantomimo" en tres actos: "Jasón en Corinto o Los Encantos de Medea", cuyo largo título se abreviópara "Jasón y Medea". El espectáculo, que causó gran rebullicio tanto entre el público como entre la crítica, estaba basado en un libreto de Andrés Pautret e era interpretado por su mujer, María Rubio, como primera bailarina; por Manuela Gamborino como segunda; y por Antonio del Águila, quienes encabezaban la nueva compañía de ballet de aquel teatro, entonces en fase de renovación y reforma.

Tres veces por semana había función, que concluía con un gran ballet, mientras en los otros días, durante los intervalos de las óperas o piezas dramáticas, se ofrecían espectáculos de danzas populares, españolas o mexicanas; ballet de salón o "pas de deux", "pas de trois" y cosas de ese estilo.[167]

Los originales del libreto presentado en México fueron publicados en la prensa, que a su vez informaba estar inspirado paso a paso en "Medée et Jason", una de las obras maestras de Noverre. La prensa también informaba que el autor la había estrenado en Sttutgart, en 1763, recorriendo con ella los palcos de Viena, Milán, Paris y Londres.

Pero a principios del siglo XIX, la obra de Noverre continuaba formando parte del repertorio de los grandes teatros europeos, desde Lisboa a San Petersburgo, y circulaba en nuevas versiones y a través de las reposiciones que le hacían sus discípulos. En México no fue diferente y el ballet de Pautret tuvo un éxito retumbante, agotándose las entradas desde el estreno, lo que motivó que mucha gente se quedara sin entrar. Eso se repitió en los días siguientes, lo que llevó a la compañía a publicar sus disculpas en los periódicos, y a ofrecer como compensación "una hermosa sinfonía" seguida de otras piezas, antes del tan esperado espectáculo.

Los críticos teatrales, por su lado, intentaban dar a sus comentarios un tono equilibrado, lo que era difícil ante tal éxito. El del periódico *El Águila Mexicana*, elogiaba la brillante actuación de los artistas, muy de acuerdo con la belleza de la composición, pero se irritaba con lo que consideraba exageradas demostraciones de admiración por parte del público. "Hay gente tan ligera de manos y tan complaciente que empieza a aplaudir antes de que se intente el paso o la figura que debería incitar el aplauso. Eso, en verdad, indica un poco de insensatez".[168]

María Rubio, por cierto, alcanzó con esa pieza uno de los mayores éxitos de su carrera, no sólo por su belleza, su ligereza, y "la calidad de sus movimientos", sino también por su gran fuerza

dramática, que causaron "gran impresión entre los espectadores", según lo decía el mismo crítico. Aunque para ello y sin duda también recibió una buena ayuda del incidente ocurrido durante una de sus actuaciones, cuando se retiró del palco en medio de la presentación, ofendida por un grupo de "conocidos caballeros" despechados porque ella no había correspondido a su asedio. Pautret, el marido, salió en su defensa insultando a los agresores, lo que provocó que el público interviniera dividiéndose a favor o en contra de los artistas, de los agresores y hasta de la prensa. En esta se sucedieron una serie de artículos y reportajes, también a favor o en contra, que concluyeron con otro pedido de disculpas de Pautret, que fue elogiado entonces por su "moderación y decoro".[169]

No hay duda de que "Jasón y Medea" redundó en grandes triunfos para sus intérpretes y para la compañía, que lo mantuvo en su repertorio por sucesivas temporadas.

En 1844, cuando los ballets ya eran la principal atracción del Teatro Provisional, de nuevo se colocó en escena con el mismo éxito y los periódicos reseñaban que la compañía de danza atraía tanto público que durante sus presentaciones el Teatro Principal, su competidor, "apenas si sacaba con las entradas para el aceite de las lámparas". O sea, y resumiendo, Medea ya andaba "danzando" en los palcos mexicanos desde hacía ya un buen tiempo, y antes de que se dieran las presentaciones comentadas por Altamirano.

OTRAS MATRICES MITOLÓGICAS: LILITH, HÉCATE Y LAMIA.

Medea es una figura polisémica y en constante fuga, cuya historia tiene incontables variantes. Lo mismo puede aparecer como hechicera, como maga, como sacerdotisa de Hera o Hécate y aún como diosa en Corinto y en la Tesalia. Pero, principalmente, es la figura arquetípica de la pasión femenina, incontrolable, asesina y destructiva, por eso, y como ya se dijo antes, el infanticidio por ella cometido debe haber impactado más la imaginación de los mexicanos que la traición que quisieron adjudicarle

los intelectuales. Por tanto, no se piense una casualidad el que haya sido asociada a la Llorona a través de la Malinche, sus puentes para integrarse a *Cihuacóatl*. Como las mexicanas, ella también representa a la Gran-Diosa, madre fecunda y letal, a la que se integraban igualmente las diosas del Olimpo.

Como las diosas de la fertilidad del México antiguo, aquellas también mantenían el equilibrio en el eterno ciclo de la vida, la muerte y la renovación, a través de sacrificios y prácticas de hechicería, como las que Medea le dedicaba a Hécate. Ahora, como infanticida, es la mujer en su dimensión humana, que mata los hijos por venganza o despecho, un tema también universal según lo dice Ángel María Garibay en la presentación de las tragedias de Eurípides, de quien derivan prácticamente todas las versiones que se han hecho de ella en México.[170]

La figura terrible de la mujer vengativa, amenazadora y transgresora, encarnada en la Medea de la tradición helenística, remite a su vez a un gran número de figuras femeninas de la cultura universal. Con todo y por la aproximación cultural y los elementos en común con la Llorona mexicana, aquí me voy a referir sólo a tres: Lilith, resultado de la fusión de las tradiciones sumerio-acadias, egipcias y judaicas; Hécate, de la tradición grecoromana; y Lamia, con sus congéneres las lamias. Todas ellas como símbolos de la transgresión por la fuerza destructiva que emanan. Lilith fue un ser femenino anterior a Eva, de quien se duda incluso que haya sido humana, pero creada junto con Adán, aunque no de su costilla, sino directamente de la tierra. Pertenece a la tradición oral registrada por los textos de la sabiduría rabínica y definida en la versión jeovítica que antecede en algunos siglos a la bíblica.

Existen numerosas versiones de ella, pero todas coinciden en que no fue creada a partir de Adán, lo que la hacía sentirse con autoridad para exigir independencia, incurriendo por ello en la cólera divina. Fue transformada en demonio y lanzada a las profundidades del Mar Rojo.[171] En algunas versiones no fue trans-

formada, sino que ya nació como demonio, mientras que en otras fue contemporánea de Eva, de quien era enemiga e incluso objeto de la disputa entre Caín y Abel.

Pero sea cual fuere la versión, en las sociedades occidentales Lilith representa el desorden, la transgresión, la oposición a la familia, a los hijos y al matrimonio. Como instigadora de amores legítimos y como usurpadora del lecho conyugal debe ser rechazada y mantenida en las profundidades del mar, a fin de impedir que perturbe la vida de hombres y mujeres. Por eso existen registros en algunos textos de la tradición asirio-babilónica de los rituales que se le dedicaban desde el siglo sexto a. C., y que tenían como objetivo neutralizar sus efectos.

La tradición helenística también asimiló Medea a Hécate, de quien se dice que era su principal sacerdotisa, y cuya imagen era frecuentemente representada negra y colocada en las encrucijadas en las que se le adoraba. La tenían como una diosa infernal, ávida de dolor y de muerte, aunque también fuese concebida como una bruja perversa y lasciva, que hechizaba a sus víctimas. Y si se acordaron de *Cihuacóatl* seguro que no fue una mera coincidencia.

En este caso, era representada con cabeza de caballo, lo que no deja de ser significativo, ya que la Llorona mexicana también es frecuentemente descrita con cara de mula, cuando aparece de espaldas para seducir a los hombres. Es en este sentido que un arqueólogo la remite hasta las *cihuateteo*, como una relectura de la incapacidad de parir de tales diosas, equiparadas por eso a las mulas.[172]

Sobre las lamias, se dice que eran seres fabulosos y de gran belleza en la tradición griega, pero usadas para asustar a los niños. Eran sinónimos de la envidia y se decía que perseguían a los jóvenes para chuparles la sangre. Según la tradición, su nombre proviene de *Lamia*, la bella hija de Belo y diosa gobernante de Libia, de quien Zeus se enamoró y con quien tuvo varios hijos,

provocando la ira de Hera, la esposa del dios, quien en venganza mató a los niños.

La reacción de Lamia no se hizo esperar y fue igualmente terrible. Se refugió en una caverna y pasó a acechar y a asesinar a los hijos de otras mujeres, por lo que fue perdiendo poco a poco su belleza hasta transformarse en un demonio. Desde entonces, ella se aparece en los lugares donde hay niños, a los que rapta y devora. Su nombre en el plural, lamias, se debe a su capacidad de adoptar varios aspectos, entre ellos la máscara de la Gorgona, pero también se le permite adoptar el semblante de Hécate y transformarse en mula, novilla o perra e, inclusive, en una mujer seductora.

¿Habrán conocido nuestros intelectuales estas figuras mitológicas de las tradiciones occidental y del cercano oriente? Seguramente sí, aunque no necesariamente en las mismas versiones, pero sí en las de los textos clásicos que poblaron la literatura laica y religiosa. Formados en la literatura clásica y como lectores apasionados seguro entraron en contacto con ellas, dedicándoles investigaciones histórico-literarias a fin de fundamentar sus opiniones y sus propios textos, a los que su autoridad moral e intelectual prestó legitimidad. De esa forma sus historias podían pasar como verídicas, cuando transmitidas al público en versiones locales, algunas de las cuales probablemente importadas.

En España encontré por lo menos dos versiones de la Llorona, una que no lloraba precisamente, pero era una "Gritona del Seborucal", sobre una joven mujer, muerta durante una invasión de piratas a los que resistió cuando intentaron violarla. Por eso su fantasma se aparece y recorre las calles asustando a los transeúntes ebrios y trasnochadores. Otra, cuyo nombre es más explícito, "El pozo de la Llorona". Leyendas históricas y morales,[173] no deja de presentar aspectos comunes con la mexicana, como el control y la punición, comprensibles por ser su autor un cura y morales sus propósitos, según lo deja saber ya en el subtítulo. La Llorona española, de 1866, también era un espantajo usado para

asustar a los niños traviesos y llorones. Hablaba de Elvira, una bella pescadora que vivió allá por los tiempos de D. Pedro el Cruel, pero justamente a causa de su belleza se volvió orgullosa, "y entonces el desprecio más humillante fue lo que reservó su alma para las que habían sido compañeras de su niñez". Y por ahí va la historia de Elvira, que resolvió abandonar a su padre y ceder a los galanteos de "El Castellano", joven altanero, soberbio y sanguinario, propietario del castillo al que el pueblo pertenecía. Se fue a vivir con él, para desesperación de su padre que la maldijo cuando vio a la hija transformada en "La Castellana", pero como su orgullo, sus celos y la desdicha que le provocó a su padre no podían quedar impune, la maldición de este se cumplió y Elvira mató al amante, "que la había cegado y ahora recogía el fruto de su culpa". Moraleja del autor, "dios castiga a los orgullosos ...".

Y como se puede ver, a la Llorona aún le queda mucho tiempo por llorar y lugares por recorrer en esta su larga jornada histórica.

EL DISCURSO AUTORIZADO

Con discurso autorizado me refiero a las ideas de Bourdieu, quien decía que su legitimidad proviene no sólo del momento y la oportunidad de su emisión, sino principalmente de la autoridad de quien lo emite, que le es conferida a su vez por la propia sociedad a través de diversos instrumentos:

> Tanto la manera como la materia del discurso dependen de la posición social del locutor que, a su vez, comanda el acceso que se le abre a la lengua de la institución, a la palabra oficial, ortodoxa, legitima. El acceso a los instrumentos legítimos de expresión y, por tanto, la participación del quiñón de autoridad institucional está en la raíz de toda la diferencia.[174]

Esto es pertinente tanto para intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX, que presidian la palabra oficial y oficiosa del país, como para los expertos mexicanos del siglo XX. Los primeros representados por la Generación de la Reforma, una elite política e intelectual del liberalismo, que participó en la reformulación de la Constitución y ayudó a desarrollar el espíritu nacional. Los segundos en función de sus estudios y construcciones sobre las

culturas prehispánicas, más precisamente y en este caso, en torno a las diosas a las que se remitieron como los supuestos ancestros de la Llorona.

Por tanto y como ejemplo de discurso autorizado pienso en la repercusión de los textos del tantas veces citado Altamirano, lo mismo entre sus pares cuya obra literaria seguro influenció, como entre el público lector. De hecho, él fue el mentor intelectual de por lo menos dos generaciones de mexicanos cultos, empeñados en la nacionalización cultural a través del rescate literario de, entre otras cosas, los mitos y las leyendas de la tradición oral.

En ese sentido, tanto la manera como la materia del discurso dependen de la posición social de quien lo emite, mismo que, a su vez, comanda el acceso a la lengua institucional, de la palabra oficial, ortodoxa, y legítima. La raíz de toda la diferencia está, pues, en el acceso a los instrumentos legítimos de expresión y, por tanto, a la participación del "quiñón de autoridad institucional".[175]

Y la palabra oficial, ortodoxa y legítima de México, en la segunda mitad decimonónica, estaba representada por la Generación de la Reforma, o la elite política e intelectual del liberalismo. Ciertamente que esos forjadores de la nación nunca pensaron en ella en términos subjetivos, y ni llegaron a reflexionar de forma explícita sobre los factores que unen a un pueblo y hacen que las personas se vean e identifiquen como connacionales, unidas por el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad, a una misma historia o a un mismo destino, incluso porque la propia nación aún no existía.

Los Estados nacionales se constituyen de elementos materiales y jurídicos, como son el territorio y las leyes, pero su legitimidad proviene de la autoridad que tienen sus mentores para transmitir la idea de una identidad común y de la pertenencia de sus miembros a esa amplia hermandad así denominada. Ahora, lo que sí parecían intuir era la necesidad de lapidar el material hu-

mano que habría de integrarla, porque los territorios se compran o conquistan, las leyes se escriben y aplican, pero los nacionalismos son construcciones subjetivas. Cuando mucho, esos intelectuales pensaban en términos de homogeneidad, y veían en los símbolos, en el fortalecimiento del Estado, en la historia y en la educación, los medios señalados por Roa Bárcena para lograrla. A partir de la homogeneidad podrían definir una identidad y apoyar lo que llamaban conciencia nacional, a la que ellos darían forma con su pluma y sus ideas.

En una lista de esos intelectuales que se aventuraron por el género leyenda y dedicaron obras a la Llorona, o simplemente "flirtearon" con ella incluyéndola en sus memorias, repetiría los mismos nombres que ya he mencionado: Ignacio Manuel Altamirano, Guillermo Prieto, Vicente Riva Palacio, Juan de Dios Peza, José María Marroquí, Antonio García Cubas, entre los del siglo XIX, seguidos en el XX por Luis González Obregón y Artemio de Valle Arizpe. Con el interés que le dedicaron en sus obras y con su autoridad discursiva, ellos dieron legitimidad al mito y significado a sus mensajes como miembros de una elite intelectual reconocida como tal. Bajo su tutela y a pesar de su firme creencia en los métodos científicos para la comprobación de los datos históricos, los historiadores pudieron incluirla como recurso historiográfico. Manuel Orozco y Berra, por ejemplo, creyó firmemente que el estudio de los mitos era indispensable para la reconstrucción de la historia de cualquier cultura pasada y dedicó el primero de los cuatro tomos de su "Historia Antigua y de la Conquista de México" a la cosmovisión y mitología de los pueblos prehispánicos.[176]

Como él, prácticamente todos, de una forma u otra, acabaron encontrándose con los mitos y las leyendas fueran o no de la Llorona, de la cual se observan tres ejes según los tipos y grado de culpabilidad, moral o cívica, que se le atribuyeron y según la relación de cada autor con ella lo que no disminuye su importancia.

1. La Llorona era *Cihuacóatl*, para José María Roa Bárcena, repetido en el siglo XX por Luis González Obregón y Artemio de Valle Arizpe, en historias que siguen vigentes en un sin cuento de ediciones populares anónimas.
2. La Llorona fue la Malinche, para Ignacio Manuel Altamirano y José María Marroquí, igualmente repetidos por los dos últimos anteriores.
3. La Llorona fue una mujer que mató a los hijos, para Vicente Riva Palacio y Juan de Dios Peza, seguidos en el siglo XX por Francisco P. Neve, Carmen Toscano, y un sin número de autores y repetidores anónimos, que continúan alimentando el mito en folletines y publicaciones populares.

Con base en las referencias de los autores, en esa tipología se pueden detectar los posibles creadores y los seguidores de sus versiones.

Ese es el caso de Roa Bárcena (1827-1908), referencia obligada junto a los cronistas de la Conquista, de los autores que la remitían a *Cihuacóatl*, lo que se explica en función de su interés por la valoración de las expresiones culturales del México prehispánico. Como ya se vio en su momento, eso no era propiamente nuevo en tanto factor identitario. Bajo el eufemismo de "color local", el tema de la identidad es evidente en Roa Bárcena, en su prólogo de "Leyendas Mexicanas. Cuentos y Baladas del Norte de Europa", la obra en que por primera vez se ocupa de ese género. Decía él que ante la homogeneidad impuesta por el cristianismo y por la civilización occidental, que promovieron ideas semejantes y prácticas "casi idénticas" en el mundo civilizado, la única salida era recorrer a las tradiciones para dar color local a la literatura y crear caracteres distintivos. Cuando él mismo intentó poner eso en práctica —decía— se encontró con una verdadera "mina abandonada" por casi todos los que en México cultivaban las "bellas letras".

Realmente, antes de él fueron pocos los que se dedicaron al género leyenda y menos aún a los temas legendarios mexicanos, lo que llevó Altamirano a tratar su obra como pionera y de una calidad que elogió diciendo que, con ella, "cualquier otro (autor) menos conocido habría alcanzado renombre de poeta".[177] Sin embargo, el propio Roa Bárcena prefirió dar ese crédito a otros autores, nominalmente a Ortega, a Rodríguez Galván y a Pesado, este último con su obra "Los Aztecas".[178] Probablemente fue ese supuesto pionerismo, avalado por la autoridad de Altamirano, que llevó a autores posteriores a mencionarlo como su fuente del tema la Llorona. Ahora, lo que sí es evidente en su obra es la función pedagógica de las leyendas, que él justificaba como una forma de "exposición y acción de las costumbres, tradiciones y pasiones humanas", de las cuales los lectores podrían sacar enseñanza histórica, moral o religiosa. La misma inclusión de temas ajenos, como los "tesoros literarios" de la Europa septentrional, la justificaba porque "la nobleza de las ideas, la ternura y profundidad de los afectos, lo grandioso y patético no son exclusividad de determinados tiempos o latitudes, (y) ni la estética inquiere edad ni origen para todo que lleve el sello de la belleza".[179] Fue seguramente por la necesidad de que sus temas legendarios parecieran históricos o con algún fondo de verdad, que evitó los temas coloniales, a los que pertenecía la Llorona de la tradición oral. De ese periodo sólo incluyó una leyenda, exclusividad que justificaba porque, según él, estaba basada en un hecho real, por más terrible que pudiera parecer.[180]

Pero regresando a los ejes temáticos, este mismo fue retomado por Luis González Obregón, en "Las Calles de México. Leyendas y Sucedidos. Vida y Costumbres de otros Tiempos", publicada en la década de 1930, cuando era cronista oficial de la ciudad. González Obregón también remitía la Llorona a *Cihuacóatl,* citando como fuente a Sahagún, pero citando también la versión de Marroquí, quien la había equiparado a la Malinche. Y eso tampoco era coincidencia. Obregón y otros autores, como Artemio del Valle Arizpe, protagonizaron una reacción a la cultura

oficial posrevolucionaria, integrando la llamada "generación colonialista", que intentó una especie de "colonialismo retrospectivo" y el rescate de lo castizo, que consideraban "la raigambre más profunda de México". Una actitud que se podría explicar más en términos estéticos que políticos, o, como diría José N. Iturriaga[181] en su introducción a la obra de Valle-Arizpe, como una reacción al afrancesamiento de los modernistas del periodo porfirista y a la falta de vigor del elemento hispánico.

Seguramente que estaban inspirados en obras como "Las tradiciones peruanas", de Ricardo Palma, muy celebrado en su tiempo y quien, junto a otros latinoamericanos, pugnaba por la valoración del idioma y su distancia del vulgo. La misma recurrencia cíclica de las leyendas, vivida por las ciudades mexicanas desde los tiempos posteriores a la Independencia, podría explicar la obra de Obregón, ya que se trataba de una colección de leyendas cortas sobre el origen del nombre de las calles de la capital mexicana, entre las que se incluía, evidentemente, aquella por donde se decía circulaba la Llorona. Los nombres de las calles —decía él— estaban ligados y reflejaban "la historia moral y física de una ciudad".

Antes de él, José María Marroquí, en su turno también cronista oficial de la Ciudad de México, había hecho lo mismo, en una obra que ésta parecía emular. Y aunque pueda parecer extemporáneo, consideré factible incluir a Obregón dentro de este marco cronológico dado su temática, su formación y su trayectoria de vida e intelectual, que transcurrió entre el último tercio del siglo XIX y el primero del XX (1865-1938). Ahora, sobre el tiempo de "su" Llorona, él la situaba a mediados del siglo XVI, cuando los vecinos de la Ciudad de México despertaban sobresaltados por sus gritos: "A media noche, y principalmente cuando había luna, despertaban espantados al oír en la calle, lanzados por una mujer a quien afligía, sin duda, honda pena moral o tremendo dolor físico".[182]

Sin embargo, y aun cuando la considerase muy antigua y genuina expresión de la tradición popular, lamentaba su irremediable desaparición, ya que su memoria se iba apagando a medida que "la sencillez de nuestras costumbres y el candor de la mujer mexicana" también se iban perdiendo. Entiendo que con el candor se estaba refiriendo a que las mujeres iban perdiendo la credulidad ante su acceso cada vez mayor a la educación.

Similar al caso de González Obregón es el de su discípulo Artemio de Valle-Arizpe, quien heredó el título de cronista de la Ciudad de México a la muerte de su maestro. Su vida y obra transcurrieron entre 1888 y 1961, integrando aquella generación de colonialistas literarios que pretendían recuperar el lenguaje y el anecdotario del virreinato. Salvador Novo, en su turno también cronista de la ciudad, se refirió a Valle-Arizpe como un hijo espiritual, respetuoso y devotado de Obregón, "aquel dulcísimo y sabio adorador del México Viejo".[183]

Valle-Arizpe consagró su obra a la novela histórica y con un estilo literario de "inconfundible sello arcaico y barroco" intentó revivir la forma de hablar de los novohispanos. Aunque criticado y hasta rechazado por los historiadores de la vieja escuela, se consideraba un historiador, sólo que de las costumbres y de lo cotidiano, que también forman parte del "acontecer" histórico. Para Iturriaga, quien desee penetrar en la historia colonial mexicana, pero no en la "formal" sino a la vida tanto del pueblo como de la aristocracia, deberá buscar "el barroco artemiano", oriundo de fuente segura y relacionado siempre con la época a la que su autor dedicó la vida.

"En Valle-Arizpe —dice— las leyendas y la tradiciones se funden con la historia y de la misma forma que su estilo muchas veces vetusto proviene de su propia creación, algunas de aquellas narrativas, bien vistas, en realidad pertenecen al género literario del cuento".[184]

Pero géneros literarios aparte, y seguramente para evitar que desapareciera según su maestro lo había previsto, la Llorona de

Valle-Arizpe no era novedosa y más bien una repetición, inclusive en la forma interrogativa con que empezaba su narrativa, pretendiendo acentuar el efecto dramático:

> ¿Quién era el osado que, por más valiente que fuera, se atreviese a salir por la calle pasando las diez de la noche? Sonaba la queda en Catedral y todos los habitantes de México echaban cerrojos, ponían trancas e otras seguras defensas en sus puertas y ventanas. Se encerraban a piedra y lodo. (…).
>
> ¿Quién podía vencer la cobardía ante aquel lloro prolongado y lastimero que cruzaba noche a noche por toda la ciudad?
>
> ¡La Llorona!, clamaban los pasantes entre castañeteos de dientes, y apenas si podían murmurar una breve oración…[185]

Y seguía relatando las reacciones aterrorizadas de los novohispanos, de mediados del siglo XVI, cuando tales apariciones comenzaron para, en seguida, deshilar las conjeturas sobre sus posibles causas y su identidad, combinándolas con las de la versión de Marroquí: unos decían una cosa y otros otra, pero todos afirmaban que era la más pura verdad y por tanto había que dárseles entera fe:

> Aseguraban muchos que esa mujer había muerto lejos del esposo a quien amaba con fuerte amor (…) varios afirmaban que no pudo desposarse nunca con el buen caballero porque ya estaba casado. (…) Muchos referían que era una desdichada viuda que se lamentaba por sus hijos huérfanos (…).
>
> No faltaba quien estuviera persuadido de que la tal Llorona no era otra sino la célebre doña Marina, la hermosa Malinche, manceba de Hernán Cortés que venía a este suelo con permisión divina a henchir el aire con sus clamores en señal de arrepentimiento por haber traicionado a los de su raza…[186]

Al final, se remitía a la crónica sahaguniana para buscar el origen de la leyenda y acabar encontrando inevitablemente a *Cihuacóatl*.

LA LLORONA DE MARROQUÍ

Si el caso de Altamirano ya está más que explorado, no sucedió lo mismo con José María Marroquí, a quien ciertamente influyó pero que también incorporó elementos de Roa Bárcena. Al contrario de los anteriores, que incluyeron la leyenda en sus respectivas antologías, Marroquí le dedicó una obra individual, a la que se remitieron invariablemente autores posteriores en busca de elementos para componer las propias.

Para Marroquí no había duda, la Llorona fue la Malinche y punto, aunque en su texto es posible distinguir dos preocupaciones básicas: por un lado, las lecciones de moral, que se verán en

el apartado correspondiente a las mujeres, blanco favorito de ese tipo de literatura y también de él, lo que se vuelve comprensible al saber que también fue el autor de la reglamentación para el "ejercicio de las mujeres extraviadas", cuando regidor del cabildo de la capital.

Por otro lado, estaban sus preocupaciones nacionalistas, que lo llevaron a identificar a la compañera de Cortés como a la Llorona, a quien culpó en doble. Primero desde la moral, por haber sido su amante y después desde lo civil, por traidora y colaboracionista. En ese sentido y consciente de la fuerza de las tradiciones en la construcción de la historia de México, decía que no había necesitado "alterar los hechos ni los tiempos para tejer la fábula, ya que ella misma se funda(ba) en tradiciones históricas". Incluso, pedía al lector que no esperase nada de nuevo en su obra, que decía basada en historiadores más veraces, pero que tampoco se impidiera a los niños de leerla, pues en ella aprehenderían de forma simple y agradable los principales hechos de la historia de la Conquista.

Informaba, además, sobre lo inédito de ese tema en la literatura, ya que la Llorona —decía— no se encontraba en los libros, sino "grabada en la memoria de los habitantes de la Ciudad de México (…) habiéndose perpetuado por más de tres siglos, pasando de boca en boca".[187]

Y realmente su historia no ofrecía nada nuevo en lo que a información histórica se refiere, a no ser por la combinación en un único texto y una sola trama de personajes y tradiciones diversas, algunas ya tratadas por Roa Bárcena. Entre ellas, el regreso de los muertos de ultratumba, un tema especialmente caro no sólo al autor xalapeño sino al pueblo en general y, desde la Edad Media, un recurso didáctico muy socorrido para transmitir preceptos religiosos y morales. Como se sabe, en el México post independiente, la ejemplaridad de las leyendas adquirió también connotaciones nacionalistas, por lo que el recurso del regreso de los muertos con la permisión divina, para redimir sus pecados a

través de la confesión o del sacrificio, fue aprovechado por Marroquí.

Articuló su historia de la Conquista alrededor de la Llorona, por medio de la Malinche con quien la identificó; de la princesa *Papantzin*, hermana de *Moctezuma*; y de un cierto padre Ledesma, "sacerdote penitenciario del Sagrario Metropolitano", famoso por ya antes haber confesado a un muerto. Era una historia en la que ambas eran una, la Malinche y la Llorona; el personaje histórico y su fantasma, que regresaban unidos simbólicamente como representación del desorden y la transgresión a los valores cívicos y morales. Pero era necesario un contrapunto, sin el cual no sería posible la función didáctica, de forma que Marroquí tomó de Roa Bárcena a la princesa *Papantzin* para representar el orden. Por la pluma de Roa Bárcena, la hermana de *Moctezuma,* "casada con el gobernador de Texcoco", ya se encontraba recluida en un convento. Antes había protagonizado otras historias, a veces como amante de Cortés y otras como la primera cristiana arrepentida, pero aquí tenía como misión escuchar a la Malinche y prepararla para el perdón:

> De pueblos humildes y grandes naciones
> que llenan, mezclados, la faz de la tierra,
> y al yugo se inclinan o encienden la guerra,
> escrito en el cielo el término está.
>
> Y cuando se acerca —la historia lo
> dice— anuncian su adverso destino
> futuro, presagios, visiones, los signos
> del muro, la tierra temblando,
> saliéndose el mar.
> En medio de agüeros de gran desventura,
> dios quiso a la azteca gentil monarquía,
> con raro portento mostrar cierto día,
> si bien entre sombras la luz de la fe.
> Sacó del sepulcro discreta princesa,
> que a reyes y plebe cantó lo que ha visto;
> con ello el apóstol primero de Cristo
> en estas regiones de América fue.[188]

La *Papantzin* de Marroquí era una "matrona hermosa, de origen india pero de noble estirpe, con no pocos bienes de fortuna y estuche completo de virtudes cívicas y cristianas", en una obra que dividió en siete partes, correspondientes a cada una de las siete noches en que la Malinche-Llorona se le apareció para contarle su historia y sus pesares, que fue entrelazando con los episodios de la Conquista.

Durante una semana y a partir de la media noche, le fue contando a la princesa los episodios ya conocidos, que sólo interrumpía por los constantes desmayos y sollozos que le sobrevenían, y que el autor aprovechaba para deshilar, por la boca de la princesa, su catecismo moral y cívico dirigido a todas las mujeres:

> Llora, pues, que habéis pecado, y sufre las consecuencias de vuestra culpa, pero sufre con resignación y no llevéis adelante vuestro dolor. Los pecados que habéis cometido, nacidos de la frágil naturaleza, os serán perdonados, el escándalo que lo agrava, para desgracia de la humanidad, es tan antiguo como el mundo y morirá con él.[189]

En común, ambas mujeres tenían ser indígenas, haber sido testigos de la Conquista y, después de muertas, haber encontrado un ángel —también tomado de Roa Bárcena— para abrirles el camino del cielo. Se les presentó como un perfecto caballero, no precisamente andante puesto que tenía alas, pero listo para ayudarlas a cruzar el río, eufemismo de los obstáculos que se interponían entre ellas y su salvación; "un hermoso joven de gallarda estatura, vestido con un amplio ropaje, blanco como la nieve y resplandeciente como el sol (que) tenía dos alas de hermosas plumas".[190]

Mientras para la princesa sus agotadoras andanzas entre los vivos tenían una función salvadora, para "comunicar y ser testigo de las revoluciones que habrían de sobrevenir a este país, a donde llegarían hombres con sus navíos y sus armas, (pero) con ellos el verdadero dios", para su nueva amiga, Malinche, ya en el papel de la Llorona, eran una penitencia. Cuando *Papantzin* oyó hablar de sus apariciones, y llevada por su bondad y deseo de ayudar a los pecadores, fue a esperarla a fin de enterarse de sus penas, pues

su caridad "no soportaba ver sufrir a nadie". Previsora, llevó sus joyas para el caso de que las causas del sufrimiento fuesen financieras. No lo fueron, pero acabó como una insomne confidente, aunque a la Llorona sus pecados tampoco le daban descanso. Al preguntarle la princesa sobre los motivos por los que todavía anduviera por el mundo de los vivos, se identificó como *Malintzin*, "a quien los vulgares llamaban Malinche", pero no le dio más detalles. Pidió a la princesa que se fuera a descansar y dormir el sueño de los justos, dejando para ella el insomnio de las noches:

> Dejad que yo pene porque no fui buena como vos, y retiraos a descansar, con la tranquilidad y seguridad del justo: Mis penas, señora, no tienen cuenta, ni mi mal puede encontrar consuelo. La desdicha nació conmigo, y cualquier que sea el esfuerzo de vuestro noble corazón, no acabará sino cuando haya dejado para siempre este mundo. Yo soy Malintzin, a quien los vulgares solían llamar Malinche, aun después de haber sido llamada de Marina por el padre Bartolomé de Olmedo cuando me abrió las puertas de la gracia…[191]

Y no podría responderle todo porque de su larga respuesta dependía la obra, y la pausa que aquí se aprovecha para un rápido comentario sobre la naturaleza de la desdicha de la Malinche, que nació con ella y de la cual proviene su tragedia.

Como en los clásicos personajes griegos, *Malintzin* tampoco podría escapar a su destino, escrito desde el día en que nació bajo el funesto signo "*Ce Malinalli*", del cual un sacerdote extrajo su nombre. Esa era la raíz de su tragedia, que por otro lado no la exentaba de la culpa y que Altamirano debía conocer y usó para construir su anti-heroína nacional. Necesario es recordar que el cierne de la tragedia radica justamente en la imposibilidad de los humanos de reaccionar al destino, como designios divinos ante los cuales siempre e inevitablemente saldrán derrotados.

Ahora, en lo que Marroquí también siguió a Altamirano fue en el relato de hechos mitológicos en que estuvieran involucradas mujeres famosas de la antigüedad, a las que usó para hablar de las funestas consecuencias de la liviandad, la debilidad de la carne y la perfidia, como defectos típicamente femeninos. Como ejemplo, también él sacó a relucir a Elena de Troya, "tan pérfida cuanto inicua, que huyó robada por el temerario Paris", aunque usó a Casandra como modelo de la redención que podría pro-

porcionar el castigo o la muerte. En este punto, la propia Malinche se colocó a sí misma como contra modelo, ya que si Casandra había pecado había sido únicamente por amor y no doblemente también por traición:

> Casandra no le hizo traición a su patria, si pecó contra dios y contra la sociedad, amando a un hombre que no le habían dado las leyes, si faltó a su delicadeza nacional entregándose al vencedor de Troya, no contribuyó para la ruina de su ciudad: castigada por su pecado con una muerte desastrosa que sufrió a manos de la venganza y movida por los celos, pudo reposar tranquila en el seno del sepulcro (…) Yo…, ¡infeliz de mí! no puedo hacerlo, pues acumulo culpa sobre culpa…[192]

Finalmente, y después de *Papantzin* —y las lectoras— escuchar a la Malinche por una semana, y las lecciones sobre moral, historia patria, cronología indígena, calendario romano, origen de los días y meses; así como de llevarlas en un "tour" por la antigua capital mexica, el autor decidió dar a las dos —y a las lectoras— un merecido descanso. A la princesa por haber cumplido su misión y a la Malinche por haber alcanzado finalmente la redención, después de tres siglos de penar por el mundo de los vivos.

El mismo ángel que al principio de la historia le había comunicado su castigo, se le apareció ahora para comunicarle el perdón, no sin antes anunciar las nuevas desgracias que habrían de llegar del extranjero:

> Basta de llorar; la misericordia divina que se apiada de sus hijos, ha resuelto poner fin a tu expiatoria penitencia, provechosa para ti, porque purificándote, te abrió las puertas del cielo; pero inútil casi para tus semejantes, que rara vez aprovechan las lecciones de la experiencia. Por los mismos mares por donde vinieron los conquistadores españoles, otros hombres vendrán con el designio de apoderarse de estas tierras; no quiera dios que seas testigo de los males sin cuenta que van a causar a este desgraciado suelo, y manda que dejes las calles para que lloren sus culpas como las has llorado tu…[193]

Ciertamente que la obra de Marroquí, caracterizada como de un "nacionalismo ingenuo" y revestida de un "pseudo indigenismo criollo y católico",[194] obedeció a sus sentimientos patrios: sin embargo, también es bien probable que su marcado contenido religioso haya contrariado el proyecto ideológico liberal, supuestamente laico y anticlerical, lo que pudo haber dificultado su edición e impedido otras posteriores. En la dedicatoria firmada en Barcelona en 1886, el autor decía que esa era una edición personal, que demoró diez años para salir, lo que significa que fue escrita hacia 1876.[195]

Marroquí fue conservador, médico de formación y como tal fue comandante en la batalla contra los franceses en Puebla. Después fue diputado al Congreso de la Unión, secretario particular del presidente Ignacio Comonfort y, entre 1874-1878, cónsul de México en Barcelona, donde también fue profesor de primeras letras. Por tanto, conocía la política interna y externa del país, lo que explica su desconfianza y el temor ante las posibles amenazas externas anunciadas por su ángel. Ciertamente que todavía eran resultado del trauma provocado por las diversas invasiones, la última de las cuales por los franceses, expulsados del país hacía apenas una década.

Lo cierto es que, el perdón del que el ángel fue portavoz tuvo plazo de caducidad y al contrario de los trecientos años de penar, el reposo no le duró a la Malinche ni cien. Fue alcanzada por el nacionalismo de mediados del siglo XX, como icono de los mexicanos "entreguistas" y "vende-patrias", que ceden al asedio seductor de los extranjeros, como Carlos Fuentes lo parodió en su oración:

Malintzin, Malintzin, Malintzin; Marina, Marina, Marina,

Malinche, Malinche, Malinche… Madre nuestra putísima…

en el pecado concebida… llena eres de rencor… el demonio

es contigo… maldita eres entre todas las mujeres…

y maldito es el fruto de tu vientre.[196]

LA LLORONA DE RIVA PALACIO Y PEZA

El eje seguido por Vicente Riva Palacio y Juan de Dios Peza en su Llorona, ya no tiene los elementos indígenas que se encuentran en los anteriores, ni siquiera en el hecho de que Luisa, su personaje central, haya sido una muchacha pobre. La obra parece más inspirada en Medea, lo que no debe extrañar, si se recuerda que los dos eran de aquellos "teatrófilos empedernidos" de que hablaba Altamirano y Peza un proficuo dramaturgo. La propia descripción física de su personaje recuerda a la Medea representada por la Ristori en los palcos mexicanos y descrita por Altamirano con detalle. La Luisa de esta Llorona era esbelta "co-

mo la palmera", blanca "como la azucena", de ojos negros y ardientes, cabello oscuro y ensortijados, hombros "de mármol", y labios rojos y frescos "como flores de granada".

Más detalles se verán en el capítulo correspondiente a las mujeres, quedando por ahora un breve perfil de sus autores, cuya autoridad intelectual transfirieron a su obra.

De Vicente Riva Palacio (1832-1896) se puede decir que encarnó a la perfección uno de aquellos intelectuales decimonónicos armados igualmente con la espada y con la pluma. Fue hijo de un abogado de clase media y nieto por la vía materna del general insurgente Vicente Guerrero, que consumó la Independencia junto con Agustín de Iturbide. Fue regidor del cabildo de la Ciudad de México y gobernador del Estado de México y Michoacán. Durante la invasión francesa armó por cuenta propia una guerrilla, al frente de la cual luchó junto al general Ignacio Zaragoza en la famosa Batalla de Puebla. Fue nombrado General en Jefe del Ejército del Centro y ministro plenipotenciario de México en España.

Como hombre de letras, periodista e historiador, dirigió y colaboró con los periódicos de mayor expresión de su época, siendo también el idealizador y director de "México a través de los Siglos", "monumento historiográfico", de cuya elaboración participo casi la totalidad de "la crema y nata de la intelectualidad" del Porfiriato.

Para Pedro Henríquez Ureña, Riva Palacio tenía la chispa de lo que definía el "carácter del mexicano" y escribió inspirado en él su ensayo sobre el "mexicanismo de Juan Ruiz de Alarcón". Con efecto, en la opinión de Andrés Henestrosa, era "errática y en tonos menores, melancólica y a la luz crepuscular", la forma como Riva Palacio describía el alma mexicana[201]. Tan errática, crepuscular y melancólica como la Llorona, en los versos y rimas con que él y Juan de Dios Peza describieron el amor y las desdichas de la pobre Luisa con don Nuño de Montes Claros.

(...)

Una noche en que la luna
iba serena alumbrando,
cuando el toque de la queda
vibraba en el campanario,
en su tranquilo aposento
dulcemente iluminado
por el fulgor apacible
que inunda todo el espacio,
junto a la abierta ventana
y con un niño en los brazos,
con la mirada perdida
en el horizonte vago
(...) está la amante Luisa
y por su semblante pálido
resbala un rayo de luna
en sus lágrimas brillando...[197]

De Juan de Dios Peza, discípulo dilecto de Riva Palacio, se puede decir que "entró con el pie derecho" en el ámbito de la poesía mexicana, siendo probablemente el único poeta que tuvo su primer libro de poemas prologado por Ignacio Ramírez, El Nigromante, crítico temido y polémico. Nació en 1852 y murió en 1910, cuando ya era el popular poeta "del hogar", por sus obras dedicadas a la familia y a la patria. En 1874 estrenó "La Ciencia del Hogar", pieza en verso y tres actos a la que siguió una gran producción en diversos géneros. Fue historiador, ensayista, poeta y crítico literario; sus obras "Canto a la Patria", "Cantos del Hogar", y "Hogar y Patria", lo hicieron conocido y uno de los más populares en el país, de quien su contemporáneo, Manuel Gutiérrez Nájera, decía: "el Peza amado por las madres es admirable; el Peza aplaudido por las galerías, un hombre hábil". Era su respuesta a la polémica suscitada por uno de sus críticos, que veía sus obras como "un arte de bordar en el vacío". Sin

embargo, el mismo critico consideraba que hombres como Peza eran útiles a la nación, pues eran "los popularizadores del arte, (…) los escalones necesarios para que pueda subir (el vulgo) hasta las grandes alturas del arte".[198]

Al mismo eje temático, aunque no al género, corresponde la obra de Francisco P. Neve, "La Llorona: Drama fantástico escrito en verso, en tres actos y un epilogo",[199] estrenada en Puebla en 1917, en que retoma el tema de los autores precitados, inclusive en el nombre de su personaje también llamada Luisa. Pero esta Luisa era ahora la dedicada y fiel amante de don Ramiro de Cortés, descendiente del conquistador, y un ambicioso caballero de alto linaje, cuyos deseos de poder lo llevaron a cambiarla por la hija de un oidor. Enterada, Luisa fue a la casa de la novia donde se realizaba el casamiento y, arrebatándole la daga que el traidor amante llevaba en la cintura, regresó a su casa y con la misma daga mató al hijo, fruto de sus amores. Después, enloquecida de dolor y horrorizada por su crimen se lamentaba:

Desgraciada de mí, sí, ¡desgraciada!

Hasta el amor de mi hijo me es odioso…

Por qué lo adoro y lo rechazo airada…

A él … tan inocente y tan hermoso…

Si mi ternura miro despreciada,

¿Qué culpa tiene él?

¡Oh!, ¡Es horroroso…!

¡Señor, piedad de mí, ved que soy madre …!

Que no mire yo en él siempre a su padre…

Y como en Medea, nuevamente el despecho y la locura eran las causas de la tragedia, aunque aquí el infanticidio quedaba encubierto por el telón, que se cerraba con sus lamentos. La ley y la moral cristiana, que prescriben un castigo para cada delito condenaron a Luisa, quien fue ahorcada por el Santo Oficio en plaza pública, mientras la plebe la insultaba y apedreaba. Pero Ramiro, el amante infiel, tampoco quedó impune, murió de remordi-

miento, o más bien de susto, cuando se le apareció la Llorona con su “alarido contenido y prolongado”, mientras se hundía lentamente “en las aguas de la acequia”.[200]

Como podemos ver, la Llorona, sus leyendas y sus mensajes, que en principio eran de producción y consumo populares, fueron siendo legitimados por quien tenía autoridad para hacerlo. Aunque ausentes del discurso institucional, aquellos que le dieron estatus histórico y literario les dieron con ello credibilidad, como dispositivo de control dirigido a un público que se intentaba “regular” y hacer apto para el ejercicio de la ciudadanía. Las versiones de cuño indigenista, que remitían la Llorona a las antiguas diosas de la fertilidad, se fueron combinando con las europeas que la remitían a Medea y con la Malinche de la culpa nacional, lo que dio como resultado una Llorona de modelo cristiano cuyos elementos de fusión fueron la culpa y el castigo.

Es legítimo decir que la apropiación literaria del mito tenía como objetivo la transmisión de un discurso regulador, por medio de una dialéctica femenina que estableciera lo que era deseable e indeseable en la sociedad, principalmente entre las mujeres, tanto en su condición de madres como de ciudadanas. Si la idea era formar una ciudadanía apta para la nación esta tenía que comenzar por el hogar y por las mujeres, sus reinas y señoras encargadas de los hijos y de su educación en las fases de la formación de su carácter. De ellas dependía el futuro de la nación o, al menos, era esa la idea que se les quería inculcar, por convicción o por presión. Para eso estaba la Llorona que mejor conviniera, la infanticida o la traidora.

Pero la historia no acaba por aquí, continua. La Llorona seguiría gritando por sus hijos o los de la patria, a veces perdida, a veces abandonada y otras hasta vendida:

> por una calle y luego por otra, explayando el raudal de sus gemidos; (…) con el grito más doliente, más cargado de aflicción, en la Plaza Mayor, toda en quietud y en sombras. Allí se arrodillaba esa mujer misteriosa, vuelta hacia el oriente; inclinada como besando el suelo y llorando con grandes ansias, poniendo su ignorado dolor en un alarido largo y penetrante. Después se iba ya en silencio, despaciosamente hasta que llegaba al lago, y en sus orillas se perdía; deshacíase en el aire como una vaga neblina. ¡Oh, hijos míos! ¿Dónde os llevaré para que no os acabéis de perder?[201]

132 Eugenia Roldan, "Los libros de texto de Historia de México", en: Ortega y Medina, *Historiografía mexicana…,*492

133 Roldan, "Los libros de Historia…,492.

134 José María Marroquí, *La Llorona. Cuento Histórico Mexicano* (México: Imprenta de I. Cumplido, 1887).

135 Pi-Suñer, *Historiografía mexicana…,*25.

136 Nicole Giron, "Ignacio Manuel Altamirano" en: Ortega y Medina, *Historiografía mexicana…,*257-263.

137 Isabel Quiñones, "Prologo" en: *Leyendas históricas, tradicionales y fantásticas de las calles de la Ciudad de México* (México: Porrúa, 1988), XXI-XXIII.

138 Mercedes Zavala, "Leyendas de la tradición oral del noroeste de México". *Revista de Literaturas Populares* 1, no. 1 (2001): 25-45.

139 Eleutério Llanes. "La Xtaabay" en: Hilaria Máas Colli. (comp.) *Leyendas Yucatecas* (Mérida Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán, 2003), 108-117.

140 Quiñones, ""Prólogo"…,XXIV.

141 José Limón. "La Llorona, the third legend of Greater México: cultural symbols, women, and the political unconscious" en: Del Castillo, Adelaide R. *Between Borders: Essays on Mexicana/Chicana History* (Encino, Cal: Floricanto Press, 1990), 404.

142 En mi opinión, las representaciones del macho mexicano pueden ser recientes pero no las practicas machistas. Ver: Manuel Fernández Perera. "El Macho y el Machismo" en: Enrique Florescano. (coord.) *Mitos Mexicanos* (México: Taurus, 2000), 231-238.

143 José Murilo de Carvalho. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil* (São Paulo: Companhia das Letras, 1990).

144 Francis Lyon, *Cien viajeros…,*273.

145 Tapia de Castellanos, *El tempo de…,*218.

146 Segunda estrofa del himno nacional mexicano.

147 Fernanda Núñez Becerra, *La Malinche. De la historia al mito* (México: Gedisa, 2000).

148 Josefina Muriel, "Las Mujeres en la Conquista de México" en: *Las Mujeres Hispanoamericanas. Época Colonial* (Madrid: MAPFRE, 1992), 48-49.

149 *El Renacimiento. Tomo I.* (México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White, 1869),138- 139.

150 Altamirano, Ignacio Manuel. Crónicas Teatrales 2. El Federalista, en: *Obras Completas. Edición y Notas de Héctor Azar* (México: Secretaría de Educación Pública. 1988),138-139.

151 Altamirano, *Obras Completas…,*138-139.

152 Altamirano, *Obras Completas…*

153 Expresión retirada de: Julio Glockner. *Los Volcanes Sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl* (México: Grijalbo, 1996),17.

154 El propio Eurípides también fue acusado en su época de venderse a los corintios, por haber aceptado atribuir a Medea la culpa por el asesinato de sus hijos. En realidad y según la tradición griega, los niños fueron asesinados por los mismos corintios.

155 Altamirano, *Crónicas teatrales 2…*154-155.

156 Altamirano, *Crónicas teatrales 2…*156.

157 De acuerdo con la información personal de Julio Glockner, se trata del río Atoyac, que nace en la Malinche y después de recorrer el Valle de Puebla, a unos 35 kilómetros de la ciudad, se transforma en río subterráneo.

158 Glockner, *Los volcanes…*, 20-23.

159 Ignacio Ramírez "El Nigromante". *Discursos-Cartas-Documentos-Estudios.* Compilación y revisión de David R. Maciel y Boris Rosen Jélomer (México: Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo. A. C., 1985), 19-20.

160 William H. Prescott, *Historia de la Conquista de México* (México: Imprenta Políglota, 1874).

161 Altamirano, *Crónicas teatrales 2…*156.

162 Germán Viveros, "Espectáculo teatral profano en el siglo XVI". *Estudios de Historia Novohispana* 30 (2004):45-61.

163 Viveros, *El teatro y otros…,*463.

164 Viveros, *El teatro y otros…,*465.

165 Susana E Bryan, "El surgimiento del teatro frívolo y la sexualidad femenina en México durante el Porfiriato", *Encuentro. Revista del Colegio de Jalisco* 4, no.1 (1986):31-44.

166 Altamirano, *Crónicas teatrales…,*9.

167 Maya Ramos Smith, *El Ballet en México en el siglo XIX. De la Independencia al Segundo Imperio (1825-1867)* (México: Alianza Editorial, 1991).

168 "El Águila Mexicana", 11 de octubre de 1825.

169 Ibid.

170 Ángel María Garibay, *Presentación. Euripides. Las diecinueve Tragedias.* op. cit.

171 Roberto Sicuteri. *Lilith. A Lua Negra* (Sao Paulo: Paz e Terra, 1998), 82-83.

172 Testimonio oral, en el Instituto de Antropología de la UV, durante la inauguración de los altares conmemorativos del Día de Muertos*,* el 28 de noviembre de 2005. N. de la A.

173 José María León y Domínguez. *Leyendas Históricas y Morales. Tomo II* (Cádiz: Imprenta y Litografía de la Revista Médica, 1866), 5-15.

174 Pierre Bordieu, *A linguagem autorizada, en: A economia das trocas linguisticas. O que falar quer dizer* (Sao Paulo: EDUSP), 87.

175 Bourdieu, *A linguagem autorizada…,*87.

176 Orozco y Berra, *Historiografía mexicana…,*373-374.

177 Crónica de la Semana. *El Renacimiento. Tomo I…,* 4.

178 Roa Bárcena, *Leyendas mexicanas…*

179 Ibid.

180 Se trata de "La Cuesta del Muerto", ambientada en Xalapa y también sobre otro fantasma.

181 José N. Iturriaga. "Presentación" en: Valle-Arizpe Artemio, *Cuentos del México Antiguo…*

182 José N. Iturriaga. "Presentación" en: Valle-Arizpe Artemio, *Cuentos del México Antiguo…*

183 Salvador Novo. "Introducción" en: Valle-Arizpe Artemio, *Cuentos del México Antiguo…*

184 José N. Iturriaga. "Presentación" en: Valle-Arizpe Artemio, *Cuentos del México Antiguo…*,117.

185 Valle-Arizpe Artemio, *Cuentos del México Antiguo…*,125.

186 Valle-Arizpe Artemio, *Cuentos del México Antiguo…*,127.

187 José María Marroquí, *La Llorona. Cuento Histórico Mexicano* (México: Imprenta de I. Cumplido, 1887),10.

188 José María Roa Bárcena. "La Princesa Papantzin". en: *Leyendas Mexicanas, Cuentos y Baladas del Norte de Europa* (México: Editor Agustín Masse. – Librería Mexicana, 1862),147-148.

189 Marroquí, "La Princesa Papantzin"…,85.

190 Marroquí, "La Princesa Papantzin"…,21.

191 Marroquí, "La Princesa Papantzin"…,25.

192 Marroquí, "La Princesa Papantzin"…, 88.

193 Marroquí, "La Princesa Papantzin"…,143.

194 Apodaca, *La Llorona: secuela inconsciente…*

195 Probablemente por eso la dificultad para encontrar algún ejemplar de esta obra, sólo localizada en microfilm en la biblioteca de El Colegio de México, y en físico en la Biblioteca "Andrés Henestrosa", de la ciudad de Oaxaca, en donde la consulté. N. de la A.

196 Carlos Fuentes, *Todos los gatos son pardos* (México: Siglo XXI, 1970), 175.

197 Andrés Henestrosa, *Semblanzas de Académicos* (México: Editora del Centenario de la Academia Mexicana de la Lengua, 1975).

198 Porfirio Martínez Peñaloza. "Noticia Preliminar" en: Juan de Dios Peza*, Hogar y Patria. El Harpa del Amor* (México: Porrúa, 1978), XVII.

199 La obra fue publicada en Puebla por la editora de Manuel Castro Limón, pero no fue posible localizar ningún ejemplar original. Las citas están basadas en Apodaca, *La Llorona…*

200 Apodaca, *La Llorona…*8.

201 Valle-Arizpe Artemio, *Cuentos del México Antiguo…*,126.

Capítulo IV
Lectoras y lecturas didácticas

¡Qué conserve bien (la mujer) su lugar! Pues sólo cuando lo haya llenado completamente podrá satisfacer las exigencias del alma más fiera, así como de la más delicada de vosotras.

LAS LECTORAS

¿Quiénes eran las mujeres del siglo XIX para cuya formación estaban pensadas las lecturas didácticas y ejemplares entre las que se encontraban las leyendas?

Las veremos en seguida en un recorrido por aspectos y prácticas consideradas de su vida cotidiana, de ahí que en los periódicos se les dedicaran columnas específicas. Pero en principio y como queda sobreentendido, eran mujeres que sabían leer, aunque no necesariamente escribir y, por tanto, pertenecientes a las clases media y alta, o sea, los sectores a partir de los cuales se pretendía desarrollar los modelos educativos que se extenderían a toda la población para fines de su homogeneización.

Y eran esas las mujeres sobre quienes los poetas y educadores solían referirse como "bello sexo", a quienes había que instruir correctamente para que fueran el modelo de madre para los futuros ciudadanos, porque, para un poeta, ellas sólo estarían listas para esa misión en el momento en que aprendieran para qué realmente habían sido creadas y les preguntaba:

¿De qué servís vosotras,
las hijas de la frivolidad y del placer,
vosotras las que vestís riquísimo terciopelo,
tú, la que te coronas de pedrería,
tú, coqueta, que tomas a la vida por juguete,
cuando no eres otra cosa
que un juguete de la vida?[202]

El público lector que tenía acceso a los recursos editoriales con los que se pretendía llevar la educación al pueblo era reducido, como consecuencia del alto índice de analfabetismo que por cierto no incidía únicamente en las mujeres. Eran pocos los y las

mexicanas que sabían leer y mucho menos escribir, y por tanto que tenían acceso a las revistas y periódicos, pero no sólo por los problemas ya conocidos que presentaba la educación. Había aspectos menos conocidos, como los costos editoriales, que eran altos, comenzando por el papel, aunque también estaba el transporte, lo que encarecía y hacía más difícil la distribución de periódicos, revistas, manuales o calendarios y, por ende, el acceso de los eventuales lectores y lectoras de provincia y de las clases menos favorecidas.

Si bien que en muchos casos encontraron la forma de acceder a ellos gracias a la práctica, bastante generalizada, tanto en la capital como en las ciudades y los pueblos de la provincia, de realizar lecturas en voz alta en los bajos de los hoteles, los portales, los cafés, los mercados o en el interior de los establecimientos comerciales. Era común en las capitales de provincia, que los mismos periódicos se encargaran de anunciar los lugares y horarios de las lecturas, mientras que en las veladas familiares, los niños y la servidumbre y a veces hasta los vecinos, se reunían en las dependencias domésticas para escucharlas. Seguro eran el mismo tipo de veladas en las que se contaban las historias de la Llorona y otros "aparecidos" que espantaron el sueño a más de un niño mexicano. Lo cierto es que tales prácticas posibilitaron la penetración de la prensa hasta lugares impensados, tendiendo redes de comunicación que el analfabetismo no pudo detener. El periodismo y la cátedra —decía Agustín Yáñez—, fueron los campos más propicios para el desarrollo y la maduración de las actividades intelectuales, de aquellos que serían más tarde los maestros del pensamiento y de las letras.[203]

Con relación a la educación, en el caso de las mujeres la prioridad fue formar a las madres, a los maestros y a los futuros dirigentes de la nación como parte del proyecto nacional y tanto las naciones como sus proyectos tienen género. En México no fue diferente por lo que entre los objetivos del Estado estaba proporcionar educación a los ciudadanos, pero guardando sus respecti-

vas diferencias. Y en ese sentido, repitiendo la metáfora de una autora,[204] el Estado mexicano actuaba como Janus, el dios de la mitología griega, que igual podía mirar hacia atrás y hacia adelante al mismo tiempo:

> Al hombre le destinó ciertamente la naturaleza, y sólo a él, los sudores de la fatiga, los actos del poder y de la enérgica voluntad, así como el brillo y la ambición de la gloria, los combates, las revoluciones y los grandes destinos", decía un periódico de la época.

¿Y las mujeres? bueno, en tiempos y términos nacionales, sólo siguiendo a los hombres podrían ellas participar de "la nueva era de grandeza" que el país estaba viviendo, y contarse "en el orden social por otro motivo que no fuera sólo su nombre". En esos nuevos tiempos sólo un nombre limpio y honrado ya no era suficiente, ahora tenían otras obligaciones con el orden social, al cual deberían seguir atendiendo desde el hogar, evidentemente, y por la maternidad.

Como esposas y madres dios les tenía reservada "una dulce parte en la inmensa repartición de sus bienes", como responsables de las "minuciosidades domésticas, gratas a la mujer y amoldadas a su genio de orden y regularidad", pero inadmisibles, degradantes e insufribles en los hombres, tanto cuanto lo sería ver a las mujeres desempeñando las tareas de ellos:

> Cuan ridículo sería ver a una dama atravesar los campos de batalla empuñando la lanza o la espada, o frecuentar tribunales y oficinas mientras sus hermanos o maridos estuviesen ocupados en el manejo de la casa, arrullando al bebé o blanqueando la ropa. ¡Qué conserve bien (la mujer) su lugar! Pues sólo cuando lo haya llenado completamente podrá satisfacer las exigencias del alma más fiera, así como de la más delicada de vosotras.
>
> ¡Oh jóvenes! Depende de vos cumplir sobre la tierra una misión de gracia, de amor y beneficios. De la casa de vuestros padres pasáis a la del esposo y podéis dejar en el tránsito rasgos consoladores y divinos. ¡Elevad vuestra frente, y veréis que nada hay bello si esta fuera de vuestra naturaleza![205]

Tal pontificaba don Mariano Galván, autor y editor de calendarios, entre los cuales los dedicados a instruir a las señoritas mexicanas, aunque él nada más fuera un portavoz de lo que en la sociedad mexicana era un consenso. Pero un consenso que se apoyaba más en lo que se deseaba que en la realidad.

En las páginas que siguen así se muestra, bajo el supuesto de que, de no hacerlo, las tradicionales asignaciones femeninas y sus respectivas representaciones seguirían pasando desapercibidas en

las entrelineas de los textos y de las prácticas sociales, tenidas muchas veces como avanzadas en países que, como México, se decían comprometidos con el progreso.

Y lo que las entrelineas de los textos nos enseñan es que, en México, las representaciones femeninas nada tenían de originales, ya que incluso en la propuesta nacionalista seguían siendo adaptaciones de los modelos hegemónicos coloniales o de reciente importación, difundidos con ayuda de la literatura, incluida la científica, y de una prensa cuya función era más formar opiniones que transmitir noticias.

Nunca hasta entonces se había hablado tanto de las mujeres en los periódicos, aunque se siguiera haciendo en singular, "la mujer", o bajo eufemismos como "sexo "frágil" o "bello sexo", que resumían las representaciones a su respecto. Belleza, fragilidad, docilidad y pasión eran atributos femeninos; fuerza, inteligencia, valor y gallardía eran masculinos. Estos, eran dones "naturales" porque otorgados por la naturaleza, aquellos eran "divinos", porque emanados de dios.

Y sí, se podía admitir que eventualmente ellas pudieran exhibir capacidades o destrezas masculinas; en la Colonia las hubo y la propia guerra de Independencia así lo había demostrado, pero seguían siendo excepciones "varoniles", cuando no defectos. Cuando se hablaba de las mujeres en la guerra de Independencia, invariablemente se citaba a doña Josefa Ortiz de Domínguez, una mujer modélica, pero de "temple varonil". Ella había apoyado a los conjurados pero sin abdicar de su papel de madre y de esposa, en su caso, del corregidor de Querétaro, lo que le permitió dar la voz de alarma cuando fueron traicionados.

No así doña Leona Vicario, que también participó en la guerra de Independencia, pero de quien no se podría decir que hubiera sido un modelo de conducta. Se casó contra la voluntad familiar con Andrés Quintana Roo, padre de sus tres hijas, la primera de ellas, dicen, nacida en una cueva. Después de terminada la contienda, siguió participando en la vida pública y en las dis-

cusiones políticas que trababan yorkinos y escoceses. Y lo hacía de forma escandalosa, según un periódico misógino, que publicó que en una reunión social en la que predominaban los primeros, doña Leona se había pronunciado con ásperas palabras contra su líder, Vicente Guerrero y a favor de Nicolás Bravo, líder de los escoceses. La denunciaban por haber llamado traidores a los yorkinos, que apoyaban la política antiespañola, considerada por ella inconstitucional. Peor aún, lo había hecho con tanta intensidad que había comprometido, incluso, el comportamiento público que se esperaba de las mujeres. Doña Leona había salido tan encolerizada de esa reunión que temieron, (o desearon) que rodara por las escaleras.[206]

Con todo y por girar la discusión alrededor de dos importantes jefes del movimiento de Independencia, pero después rivales políticos, lo más seguro es que no fuera precisamente el patriotismo ni el honor de doña Leona lo que estuviera en tela de juicio, sino el grupo político al que apoyaba.

Hubo otras activistas que se manifestaron políticamente incluso desde su "debilidad", apelando para el beneficio legal que les daba el derecho de convocar al pueblo en defensa de la patria, por ser tan inteligentes y racionales cuanto los hombres. Ese fue el caso de las autodenominadas "Las Patriotas":

> ¿Por qué no ha de dirigir a vosotras la palabra nuestro débil sexo? (…) ¿Se nos creerá, quizá, excluidas del don de pensar y, sobre todo, excluidas del beneficio que a todo racional brindan las leyes? No mexicanos, nosotras también pensamos y disfrutamos de las garantías de una sociedad constituida por leyes dictadas por los representantes del pueblo. Estamos interesadas por el bien de la patria y por el imperio de esa ley, porque sin ella no seriamos más que entes insignificantes.[207]

Y aunque fuera legitimo pensar que el llamado pudo ser escrito por algún redactor, hablando como si mujer fuera, los términos usados ya serían reveladores, pues tendrían que estar acordes con los que ellas usarían para tornarlos veraces y convincentes. Es que no era inédito en algunos periódicos que se usaran seudónimos femeninos para firmar denuncias, y ni entre los poetas, como algunos de los ya mencionados, para firmar sus poemas. Vicente Riva Palacio, por ejemplo, a veces firmaba como Rosa

Espino, aunque no se pueda saber con certeza cuáles fueron sus reales intenciones al hacerlo.[208] Estaban también los mitos femeninos coloniales, como la "Monja Alférez", sobrenombre de Catalina de Erauso, cuya historia era repetida en casi todas las antologías del siglo.[209]

Pero si esas mujeres eran ejemplares, lo eran de lo que las señoritas no deberían hacer. Lo decía José Joaquín Fernández de Lizardi, autor de "La Quijotita y su prima", uno de los más socorridos manuales para la educación de las niñas, quien por la boca de uno de sus personajes señalaba que, "las mujeres sabias y varoniles" no eran comunes, al contrario, eran "mujeres raras" pero sólo servían para admirarlas nunca para seguirlas.[210]

Sin embargo, y gracias a ellas, hoy se puede verificar que, si bien el siglo XIX vio nacer a la nación, las mujeres no fueron ajenas ni omisas en ese proceso que siempre se pensó en términos masculinos. Los prohombres "que nos dieron patria", siguieron sin tomarlas en cuenta como sujetos actuantes y pensantes, antes, les reservaron o así lo creyeron, el papel de objetos factibles de intervención desde la educación o de inspiración desde la poesía. Se les enseñaba que esos papeles eran fundamentales para la familia y la familia era la "célula social por excelencia".

Servir a la nación se volvió, después de la Independencia, la función "natural" de las mujeres, como resultado de su condición biológica y de su propia naturaleza, que entonces llamaban "esencia. Era parte del discurso reglamentario y regulador que les exigía su participación, pero, y volvemos a lo mismo, sin los mecanismos jurídicos y sociales para que pudieran hacerlo. O mejor, para que no pudieran hacerlo desde otro espacio que no fuera el doméstico.

Se les exigió, incluso, que hubieran participado en la epopeya independentista, como lo publicaban algunos periódicos cuyo único objetivo era patrullar quienes no lo hubieran hecho, o lo hubiesen hecho del lado equivocado. Uno de esos periódicos fue *El Cardillo de las Mujeres*, de 1828, que si bien su nombre sugería

que estaba dedicado al público femenino, no necesariamente. En realidad, su objetivo era denunciar a las mujeres "desnaturalizadas", como llamaban a las que no habían apoyado la independencia, aunque desde el primer número hubiesen avisado que su misión era dar a conocer "a las matronas ilustres", ya que los defectos de las otras no les interesaban. Jamás —decía— se tocaría la menor parte de sus vidas privadas[211]. No fue así. El periódico se dedicó a promover la denuncia, invitando a los lectores a manifestarse anónimamente y a dejar sus recados en la librería de la imprenta donde se producía y distribuía. Y a juzgar por estos, lo que casi siempre deseaban esos lectores, no precisamente las lectoras, era manchar la reputación de las mujeres, que en la época parecía depender más del grado de patriotismo demostrado durante la guerra de Independencia, que de cualquier otra cosa. Para el periódico, el honor femenino, la maternidad o incluso la fidelidad conyugal debía ventilarse en público, aunque la administración de esas conductas se siguiera haciendo desde del hogar. Y todo en nombre de la nación.

El Cardillo de las Mujeres era la versión femenina de otro *El Cardillo*, dedicado al público masculino y a perseguir a los españoles residentes en México, especialmente los que hubieran llegado después de 1821. Ambos eran portavoces de la xenofobia antiespañola, una de las formas adoptadas por la polaridad de las elites mexicanas, que se congregaban en torno a las logias masónicas, Yorkina y escocesa, que funcionaban como partidos políticos antes de que estos existieran.

Tal xenofobia se vio reforzada por la denuncia de una supuesta conspiración encabezada por el padre Joaquín Arenas que, según una historiadora, fue más bien un pretexto usado por los yorkinos para justificar su antihispanismo.[212] Este fue oficializado por el decreto "discrecionario" de diciembre de 1872, que en realidad venía a legitimar la ira de los antiguos insurgentes por la permanencia de los peninsulares en cargos militares, políticos y eclesiásticos.

El periódico circulaba todos los miércoles, siempre con nuevos nombres de mujeres sacadas del anonimato por haber apoyado la causa de la Independencia, o por no haberlo hecho. Estas siempre en mayor número que aquellas. Y mismo patriotas reconocidas eran puestas en evidencia por las denuncias de los lectores. Doña Leona Vicario fue una de ellas. La denunciaban por estar más interesada en ir tras el marido que en la Independencia. "Ya usted ve, señor Cardillo, qué patriota es la Vicario, (…) pues, verdaderas patriotas (somos nosotras) que puntualmente hemos padecido por la patria y no por fines particulares". Y las vemos recitando la vieja idea, que incluso hoy en día aún se puede ver en la historiografía, de que las mujeres carecían de opiniones políticas y que cuando participaron en los eventos históricos lo hicieron más por obediencia, por deseo de proteger a los hijos, o acompañar a los maridos o hermanos, que por convicción personal.[213]

Realmente, el periódico destilaba misoginia y xenofobia como podemos ver en un buen ejemplo de ello:

> Si las mujeres de nuestro país han preferido siempre a los hombres que han nacido en España, creyéndolos de mejor condición que nosotros, entregando sus personas, haberes, finuras, amabilidad, desinterés, ternura extraordinaria, juicio, y otras mil virtudes con que la naturaleza ha dotado particularmente a las americanas, con perjuicio y agravio de los patricios, y con perjuicio y agravio de ellas mismas, pues todas las prendas que tan recomendables las hacen, jamás las debían apreciar hombres que no tienen ni han tenido otro dios ni otro amor que el interés del dinero; que han sido lo peor de su país.[214]

¿Sería esa una manifestación de lo que después se llamó "complejo de Malinche" y definido en el siglo XX como "malinchismo"?

Veamos entonces la opinión que tenía sobre las mexicanas un viajero francés para quien, ante la absoluta falta de los elementos que forman la ciudadanía, los destinos de la nación habían caído en pésimas manos. Por un lado, en las de una aristocracia déspota, traidora e inmoral; por otro, en las de la Iglesia, que paralizaba la sociedad y la impedía de avanzar cuando por ventura "algún germen de nacionalismo" llegaba a empujar alguna de sus provincias hacia la independencia. Por eso, la única salvación pa-

ra este país era la mujer mexicana, en cuyo corazón se "refugio la vida". Pero no se animen mucho las lectoras, ya que el viajero tampoco las exento de sus críticas: "con todos sus vicios y todas sus ardientes pasiones la mujer vale en México más que el hombre, aunque pueda poco y no realice nada", tan profunda era en el país "la inmoralidad en la organización física y social", y remataba:

> México muere por exceso de amor por la vida. No la comprendió y la dañó. El poder fincó en la ignorancia y la mentira, los prejuicios sirven como un amplio abrigo para el pueblo. Los dos se adormecieron, uno en su zarape y el otro sobre su espada chorreando en sangre.[215]

En términos generales y aunque a veces sean contradictorias, las tendencias sobre las mujeres que una historiadora señala como dominantes en la prensa y en la literatura de la segunda mitad del siglo decimonónico, apuntan para:

- su incorporación en la tarea de la construcción nacional;
- la valoración de la maternidad en los discursos médicos, políticos y literarios;
- la valoración de la educación para ellas;
- la valoración de la vida doméstica;
- el refuerzo de los valores tradicionales y la fuerza de las costumbres por sobre la ley;
- el alto índice de uniones consensuales;
- su salida de las mujeres hacia los espacios públicos y su entrada en el mercado de trabajo, inclusive en campos considerados impropios para su sexo;
- la devaluación social del trabajo femenino.[216]

Pero esas tendencias que los periódicos y la literatura reflejaban seguro partían de las clases media y alta urbanas, otras serían si fueran provenientes de los estratos sociales más bajos, ya fueran de las ciudades o del campo; de las campesinas o de la clase terrateniente; y de las indígenas. Ahora, para todas, la tarea de reconstrucción nacional, la educación, o su salida hacia el mercado de trabajo, pasaba primero por la maternidad y, claro, por el

hogar, ya que según la misma prensa ellas seguían siendo sus reinas, ángeles o sacerdotisas, según lo quisiese cada autor. "El hogar es un templo —decía Riva Palacio— que tiene por sacerdotisa a la mujer. Los altares de la familia se perfuman con el incienso de sus corazones.[217]

En México también se observó una sobrevaloración de la mujer por vía de la maternidad, lo que no significaba apenas una asignación de funciones. Era un honor que los hombres les imponían y gracias a la cual, siempre que bien desempeñada, su benevolencia podría concederles, incluso, una superioridad que era más retórica que real:

> Los hombres al imponeros deberes los más sagrados, os han confiado su amor y el de sus hijos; y el más bello elogio que han podido hacer de vosotras, es proclamaros capaces de una verdadera superioridad a ellos mismos (…) ¡Que el bello sexo no retroceda ni se espante á la seriedad de este pensamiento! (…) Compañera del hombre (la mujer) debe marchar a su lado, engrandecerse con él en los días de gloria, sostenerle y consolarle en las pruebas, y participar en fin de las dulzuras de su vida.[218]

Y si en Europa se trataba de "hacer hombres", como dice Joseph Maistre citado por Michelle Perrot, en México se trataba de hacer también ciudadanos, formados en el seno de la familia. Sólo si las sociedades descansasen sobre las sólidas bases familiares generarían hombres honrados y útiles a la nación, "pues las virtudes domesticas tienen que reflejarse en la vida pública".[219]

Si bien hacia la segunda mitad el siglo XIX se comenzaron a levantar algunas voces que alertaban sobre la necesidad de derrumbar el sistema social, el mexicano seguía siendo patriarcal, como hasta hoy, en lo político, lo jurídico y lo religioso, pero también en el ámbito consuetudinario de las costumbres. Incluso si se abogara por la educación como el mejor camino para las mujeres, esta debía entenderse como la forma de mejorar su desempeño en las tareas para las que supuestamente habían nacido.

"En ningún lugar de la faz de la tierra es la esposa tan amada y tan respetada como en México",[220] observó en sus memorias un viajero un norteamericano, en lo que era confirmado por un francés que, sin embargo, fue más suspicaz. No dejó de percibir las argucias de ese amor: "El mexicano es siempre amoroso, aun

haciendo una mala obra recita madrigales dirigidos a la que ama".[221]

Pero como siempre, hubo mujeres que no cayeron en el cuento y no les escaparon las "trampas" que les tendían, más precisamente la del matrimonio. Declaraban poéticamente su escepticismo en la forma de consejos, como los "de una amiga casada a su amiga sin casar":

"Mejor pasa"

Te casaste te enterraste,
dice el refrán, y algo acierta,
pues para el mundo estas muerta
en cuanto ya te casaste.
Tu esposo forma contraste
contigo en conducta y frases,
goza él con todas las clases
y a ti te encierra el muy fiero. (…)
Casarse es santo ¡admitido!
Pero ¿los hombres? ¡qué oprobio!
Lo que de miel tiene el novio,
tiene de hiel el marido:
mientras pretende es rendido,
humilde hasta que te cases:
¿dueño? Cambia genio y frases,
se vuelve tigre el cordero…[222]

Como parte de la maternidad, alimentar era una función "natural" de las mujeres y que lo hicieran correctamente era de interés particular de la patria. De la leche materna y su calidad, así como del carácter de la madre dependía que el hijo llegara a ser un buen ciudadano. Las autoridades científicas preocupadas con que las futuras madres conocieran bien "el producto que emanaba de sus entrañas", sobre el que había muchas creencias pero po-

cos conocimientos, se los proporcionarían de la siguiente forma: “La leche es un jugo blanco, goloso, preparado por la naturaleza en los pechos de las hembras para alimentar a sus hijos (…). La leche de las mugeres (sic) guarda siempre relación con su temperamento”. Si las mujeres fueren “forzudas, resistentes y lozanas” sería benéfico pues “los niños de semejantes nodrizas estarán bien alimentados”, pero si fueren flojas y endebles o con mala digestión, serían ellos quienes sufrirían las consecuencias, pues “se resentirá el incremento de los niños” (…). “Dichosos los hijos de mugeres (sic) sanas, observantes de un régimen de vida adecuado á sus estados, en cinta o criando”.[223]

El control sobre la salud de las mujeres incluía hasta sus más íntimos aspectos, motivo por el cual la medicina, uno de los dominios del saber científico, trazó sobre ellas una verdadera “cartografía”, “con todo el pudor exigido por los tiempos y las creencias religiosas, pero también con toda la incomodidad y el desconcierto que provocaban los misterios de su naturaleza”.[224] Misterios que a menudo obligaban a los científicos a apoyar sus descripciones en la fauna. Como objetos de estudio, las funciones inherentes a las mujeres como generadoras de vida a menudo se describían y analizaban en relación directa y comparativa con las similares de otras especies: “La leche de la las mugeres y de las hembras de los animales adquiere cualidades diferentes según los alimentos de que se sustenta (…). La de la muger y de la burra tienen menos consistencia que la de la cabra”.[225] “Hoffman reputa la leche de las mugeres bien cuidadas, como superior en benignidad á la de toda especie de animales”. Era por eso, se insistía, que la sociedad debía ocuparse del equilibrio y control de sus pasiones, que afectaban por igual tanto la constitución física de ellas como la formación moral de los ciudadanos. Y más, las pasiones también afectaban tanto el equilibrio mental como el del cuerpo, produciendo al mismo tiempo violencia o bienestar. Y si bien no eran exclusivos de las mujeres, en ellas sus efectos eran más duraderos porque se podían transmitir por la leche a las futuras generaciones.

> Comunes son las pasiones a entrambos sexos, pero las mugeres son más susceptibles a ellas y las tienen más vivas que los hombres por un efecto de la naturaleza que les es natural. (…) Las pasiones del alma que denominan crónicas, destruyen el quilo, lo empobrecen (…). Las enfermedades hereditarias se comunican a los niños con la leche (…). Los niños salen según la constitución de sus madres.[226]

Si bien que a ese respecto no había por qué preocuparse, ya que el futuro de los mexicanos estaba asegurado, "las madres de México son madres tiernas y constantes en su ternura" repetían, resumiendo en una frase el ideal materno de las clases más favorecidas. Pero, ¿y las mujeres pobres?, porque poco se escribió sobre ellas por lo que vale la pena ver cómo las observaron los viajeros, quienes lo hicieron desde la extrañeza propia de los forasteros.

"LA MEXICANA" O LA METÁFORA DEL TRABAJO.

Aunque los viajeros registraron a menudo el ocio de las damas mexicanas de las clases media y alta, más se impresionaron con el trabajo entre las de las clases populares, motivo por el cual, en la primera década del siglo XX, una norteamericana se refería metafóricamente como "La Mexicana" a los ventiladores que trabajaban las veinticuatro horas "y a diez mil revoluciones por minuto", para mitigar el calor de los frecuentadores de los cafés, las oficinas u otros lugares públicos.

Y eso porque el trabajo de las indígenas y mestizas se extendía desde los ámbitos domésticos a los públicos, donde su presencia era casi obligatoria en los mercados y las plazas, a los que imprimían color y musicalidad. Aún pervive hoy en día la imagen de la india sentada ante una pila de flores, frutas o legumbres, con el hijo pequeño a la espalda liado con el rebozo, y "llamando la atención del comprador, gentilmente, con sus miradas modestas".[227]

Un periodista norteamericano escogió el mercado y "las tempranas horas de la mañana en México" para ver al pueblo en vivo y a colores. Vio a las mujeres, "esas criaturas trabajadoras" llegando al mercado encorvadas bajo el peso de los fardos, o bajando de la sierra "trotando y bordando al mismo tiempo", reco-

rriendo grandes distancias a una velocidad que calculó entre cinco o seis millas por hora:

> Todos los vegetales, el carbón, la madera, y los productos del campo llegan a la ciudad en las espaldas de robustos nativos cobrizos, hombres y mujeres, (…) todos encorvados bajo el peso de provisiones, cerámica o algún otro producto de la región. Se puede ver a las mujeres (criaturas trabajadoras) tejer y bordar mientras trotan.[228]

Otro observó que entre los indígenas del sur eran siempre las mujeres y los niños los encargados de la siembra, "sin contar con mayores instrumentos que un bastón puntiagudo con el que hacen un hoyo en la tierra".[229] E insistiendo en el discurso de la pasividad, uno más observó que, en los pueblos indígenas más apartados, eran las mujeres las encargadas de mantener los usos y costumbres de sus comunidades, en virtud del papel subordinado que les imponía la violencia de los maridos, casi siempre bajo la influencia del alcohol. Misma sumisión a la que atribuyó que se entregaran al alcoholismo con menos frecuencia que los hombres.

Pero como ocurría en otras comunidades "primitivas" en el mundo, también observó el prestigio y poder que las mujeres adquirían en sus comunidades, después de cierta edad, "tomando el lugar del médico, pues conocen muchas hierbas y remedios homeopáticos; se convierten en profetisas, conjuran los malos espíritus, y gozan del respeto de todos".[230]

Y aunque pueda parecer dudoso considerar trabajo la actividad de los bandidos, que infestaban los caminos asaltando y sobresaltando a los viajeros nacionales o extranjeros, no dejaba de ser un medio de vida asociado generalmente al sexo masculino. Por tanto, resulta interesante el relato de un viajero, que contradice esa unanimidad y contaba que cerca del Pico de Orizaba, el grupo en que viajaba se deparó con "una partida de aspecto vistoso, dos mujeres y cinco o seis hombres, todos en buenos caballos y vestidos a la moda que le gusta al ranchero mexicano: sombrero de ala ancha con costosas serpientes de oro y plata para las cintas, y la ropa y monturas brillando con plata".[231]

Aunque tampoco faltaron los relatos de heroísmo, grandeza y patriotismo femenino, repetidos siempre que los viajeros pasaban por alguno de los lugares donde creían reconocer el escenario de los hechos, leídos en los libros de historia antes de viajar a México. Las inevitables referencias a la Malinche, que muchos recordaban cuando pasaban por Orizaba, punto obligado en el camino hacia la Ciudad de México, eran resultado de aquel famoso casamiento realizado en sus proximidades. Tales referencias iban acompañadas casi siempre de las de la Monja Alférez, supuestamente ahí sepultada. Aunque hubo quien ya viniera enterado del episodio de las mujeres de Orizaba, que planearon la fuga de algunos conocidos generales patriotas, presos por los franceses después del "desastre de Puebla", en el viejo convento de San José de Gracia. Alguien decía que más gracias debieron ellos a esas mujeres, que los ayudaron a escapar para seguir luchando contra los invasores de la patria.

Igual una viajera norteamericana se refirió a las "soldaderas", "la heroica mujer que acompaña al ejército, llevando consigo a sus hijos o cualquier otra posesión mortal", que conoció en una estación de ferrocarril y eran —observó— el único "avituallamiento" de los soldados mexicanos. Los seguían con abnegación en las batallas y en las largas marchas, cuidando de los heridos, enterrando a los muertos, preparando los alimentos o prestando "al macho cualquier otro servicio que pudiera solicitar", sin recibir ningún pago o recompensa, cuando mucho y "si llega a haber algún dinero, entonces se les paga".

Hubo quien creyó ver más alegría y jovialidad entre las mujeres de la élite que entre las indígenas y del pueblo, en las que encontró mayor contención en sus expresiones corporales. Estas, decía, procuraban hablar en voz baja y con mesura, apagando con las manos el eco de la conversación. Repitiendo clichés, insistía en atribuir la melancolía y el silencio, o la apatía y la flojera del indio, a algún tipo de "anonadamiento" provocado por algún dolor colectivo, que los impedía demostrar jubilo aún en

días de algazara y regocijo. Sin embargo, todo eso contrasta con las descripciones de otros viajeros, que observaron entre la gente del pueblo prácticas de sociabilidad más libres y sin las trabas que imponían a las clases altas las fórmulas sociales de los manuales de comportamiento y buenas maneras. A estas, las buenas maneras imponían que se distrajeran dentro de casa, en los saraos y veladas familiares, cuando cantaban, tocaban algún instrumento musical o jugaban cartas. Eventualmente salían a la calle, o a los parques y plazas, pero siempre bajo una estricta vigilancia contra la aproximación de los jóvenes de sexo opuesto, con quienes rara vez se les veía junto en las calles. Sin embargo, a "los individuos de la clase baja —pelados y gatas, indios e indias solía vérseles por él—.

En público las mujeres del pueblo aliaban recreación y trabajo, siendo omnipresentes en las plazas, mercados, estaciones de ferrocarril, o en los caminos, vendiendo flores, billetes de lotería, dulces, frutas, refrescos y toda clase de alimentos y productos artesanales que eran ofrecidos por ellas en alta voz y con entonación ritmada. Y siempre usaban el rebozo, que substituía la mantilla de las "señoras", con la ventaja de que se prestaba a múltiples funciones, pues lo mismo era usado para liar a los hijos y cargarlos en las espaldas, que como ruedo para equilibrar los objetos que cargaban en la cabeza, o simplemente para cubrir los hombros, brazos y cabezas. Como el resto de la ropa, variaban de estampa, de color y material, según la región y el grupo étnico.

En los días de fiesta, la gritería de las vendedoras convivía en "caprichosa promiscuidad" con la música, el juego, y el "fandango", que parecía ser otra de las pasiones populares. Bastaban dos guitarras y algo de ron o pulque[232] para que los mexicanos comenzasen a cantar y a bailotear, según decía un visitante, que explicaba el "deseo ilimitado de baile" a la "conformidad del pueblo", que aún viviendo en la más extrema pobreza, sólo quería saber del placer, sin preocuparse "con las penas de la vida". Ahora, lo que a ellos pareció pura diversión, eran también for-

mas combinadas de ganarse la vida con pasatiempo, práctica en la que las mujeres eran expertas.

LA LEY PARA LAS MUJERES

Pero aun quedaría por saber cuál era la situación legal de las mujeres en las esferas jurídicas y administrativas. ¿Qué preveía la ley para legitimar el control sobre ellas?, teniendo en vista que, en todos los aspectos de la vida social, las normas jurídicas sancionan las representaciones construidas para hombres y mujeres a partir de su sexo. No por casualidad se decía en una publicación, "todas las épocas conocieron mujeres varoniles y hombres afeminados, pero cada sexo tiene marcadas sus ocupaciones por su misma naturaleza".[233]

Sin embargo, al contrario de la educación, la salud o la alimentación, la condición jurídica de las mujeres no formaba parte de su formación y ni fue asunto de publicaciones populares, quedando reservado a las especializadas que tenían poca penetración entre el público en general. Tal informa Silvia Arrom,[234] quien considera que debía ser porque no había mucho que informar o ni a quien hacerlo. Como las mismas publicaciones educativas señalaban, si el tema no era de interés para los hombres mucho menos lo sería para las mujeres. Ellos porque estaban perfectamente satisfechos con la definición legal que se les daba y ellas porque no lo entenderían, menos aptas como estaban sus "cabecitas" para asuntos tan áridos como los legales.

A no ser en los manuales jurídicos publicados en la Ciudad de México —dice la autora— el tema no provocó mayores comentarios en los periódicos, panfletos y folletines que circulaban en provincia. Y mismo en aquellos, difícilmente se les dedicó más que un párrafo o comentarios paralelos, ya que, como se decía en uno, la legislación sobre las mujeres debería permanecer intacta, considerando que las costumbres mexicanas ya le daban un papel honroso y hasta prominente en la constitución familiar.[235] La fuerza de las costumbres era más que suficiente para ellas, principalmente porque a veces esta podía ser más severa que la propia

ley. Se usaba como argumento que la situación legal de las mexicanas era más favorable que las de otros países, como Inglaterra, porque vivían aún bajo el derecho de modelo español. Y eso habría contribuido para acallar cuestionamientos más profundos o enérgicos sobre su situación jurídica en el México independiente.

Hasta 1870, cuando se promulgó el Código Civil Mexicano, seguía vigorando el derecho colonial, que era calcado en el español por lo que la situación legal de las españolas se podía aplicar también a la de las mexicanas. Por tanto, para los que eran favorables a que las cosas siguieran como estaban, y que iban desde ideólogos de la educación, como el ya mencionado Fernández de Lizardi, a ideólogos políticos, como El Nigromante, también ferviente defensor de la educación femenina, la comparación negativa más socorrida era con las orientales. El mal ejemplo —decían— venía siempre del oriente, donde las mujeres seguían siendo esclavas de los maridos y propiedad de la familia. "El oriente, cuna del género humano y de la sociedad, dio el ejemplo de la opresión del sexo débil, y tales raíces han echado ahí tan fatal sistema, que aún permanece inalterable al cabo de tantos siglos y revoluciones¨. E invariablemente acudían a la historia para buscar los argumentos que pudieran convencer a sus lectoras de las ventajas legales en que vivían: "menos injustos fueron los pueblos de Grecia y Roma, y si entre ellos la mujer no estuvo del todo emancipada, con todo fue su suerte mucho más llevadera".[236]

Sin embargo, que no se pensara que la igualdad total era la forma ideal para ellas, ya que no faltaba quien quisiera trastocar el orden impuesto por la propia naturaleza. Derechos sí, pero no muchos y ni todos, pues:

> Emancipada la mujer, no falta quien pretenda admitirla también a todos los derechos políticos, y desea verla sentada en el estrado del jurisconsulto o en el sillón del ministro, o tal vez mandando ejércitos y ganando batallas. Con todo, no es eso para lo que ha sido formada.[237]

Antes de todo estaba la "familia", insistían los manuales, apoyados en la etimología latina de la palabra, derivada a su vez de otra que significaba "esclavo". La familia, pues, era la unión del

padre, la madre y los hijos, de donde se debía concluir que hubo un tiempo en que la esposa y los hijos eran propiedad del padre, que tenía sobre ellos derechos de vida y muerte. Pero mucho se había avanzado desde los tiempos en que eso ocurría, y la misma Roma debió su grandeza a las virtudes que se desarrollaron al calor de la familia. Enseñaban que Roma, la madre y los hijos se convirtieron en "personas", con la dignidad y derechos que eso implicaba. "La familia y no el individuo es la verdadera unidad social, pues las sociedades civilizadas se componen de familias y no de individuos".[238] Por tanto, la defensa de la necesidad de controlar a los individuos, si no el mismo control, debería comenzar en el ámbito familiar.

Pero la misma valoración de la institución familiar también sería una de las claves para entender que en un determinado momento se hubiese intentado aumentar la autoridad de las mujeres sobre los hijos, principalmente en la ausencia del padre. Se partía de la lógica según la cual, si cuando él existía ellas eran sus compañeras en el gobierno doméstico, lo mismo debía suceder en su ausencia y gozar de las consideraciones y autoridad necesarias. Porque la familia sería siempre "la escuela de todas las virtudes".

Ahora y pensándolo bien, no que esas leyes fueran favorables a las mujeres, como se ha querido ver, eran más bien protectoras y verdaderamente controladoras. Y mucho menos fueron igualitarias, ejemplo de lo cual el voto, cuyo derecho les estuvo vedado desde la primera Constitución de 1824 hasta más de un siglo después, cuando finalmente se les concedió en 1953.

Sin embargo, no sería justo si dejara de mencionar que desde finales del siglo XIX hubo personas que defendieron los derechos de las mujeres. Me refiero a Genaro García, quien defendió incluso su derecho a votar, con el argumento de que nada se los impedía ya que eran técnica y perfectamente aptas para ello.[239] Claro que no faltó quién se pronunciara en su contra, alegando que el voto les era innecesario ya que ellas estaban bien representadas por el de los hombres, padres y/o maridos. Pero como dice

una historiadora, esas controversias sobre los derechos femeninos quedaron resumidas a unas pocas cuestiones, ya que en general los mexicanos aceptaban como válida la situación de las mujeres dentro del "orden social" vigente.

Y precisamente esa idea de "orden social" impedía ampliar los derechos de las casadas, lo que algunos juristas ya comenzaban a considerar injusto.

Probablemente una de las cuestiones más polémicas fue la relacionada con los derechos de las madres a la patria potestad de los hijos, a la que estaban legalmente impedidas cuando quedaban viudas. Y aunque los códigos no eran explícitos, como suelen no serlo sobre tales temas, se han encontrado noticias sobre eso en los ya mencionados manuales y razonamientos "filosóficos".

Ahora, lo curioso es que la defensa de ese derecho parecía ser resultado del gran valor que se le daba a la maternidad, como parte de la función cívica de las mujeres, y de la creencia en su capacidad administrativa en el gobierno del hogar y de las cuestiones familiares y domésticas. Pero, aun concediéndoseles mayor autoridad, lo que se pretendía de las mujeres era en realidad el mejor desempeño en sus funciones domésticas, ya que "era la maternidad, no la condición de mujer", lo que justificaba la concesión de esa autoridad. Pero y en el caso de que se les concediera, siempre se correría el riesgo de que eso les generase más autonomía, lo que podría colocar en peligro la estabilidad de la familia, así que mejor no. Lo mejor era escuchar la "sabiduría" paterna que veremos en los consejos de un buen padre un padre a su hijo casado.

CONSEJOS DE UN BUEN PADRE A SU HIJO Y MÁS LECCIONES DE LA LLORONA

El padre amoroso, el esposo fiel, el hijo obediente serán siempre hombres honrados, y por consiguiente "miembros útiles a la sociedad".[240] Así lo afirmaba uno de esos manuales que exaltaban los valores familiares. Sin embargo, y aunque ya se dejaban oír

algunas voces que pugnaban por mudanzas, se seguían tolerando los actos violentos contra las mujeres, cuando practicados por hombres y bajo ciertas circunstancias. Ese era el caso de la esposa infiel, sobre la que seguía vigorando la fuerza de la costumbre, que hacía recaer en ella el peso de la culpa, según lo decía en alto y buen tono la misma prensa. Ejemplo de ello es un texto traducido del francés y publicado en *El Federalista*, en 1873, con el título de "¡Mátala!", en el que el autor, Alejandro Dumas hijo, decía al lector cómo proceder si tuviera que aconsejar a un hijo sobre una esposa inadecuada.

Lo que le aconsejaría —decía— sería algo de lo que cualquier magistrado dejaría constancia, siempre que tuviera que juzgar una causa en que estuvieran en juego lo masculino y lo femenino. Lo primero que diría, claro, sería que la mujer nació para ser compañera del hombre, como su mediadora y auxiliar, una "verdad sublime" que estaba en la base de la sociedad. Sin embargo, y como era bien sabido, en los siete mil años de existencia del género humano, ni la familia ni la educación habían podido cambiar sus malas tendencias "congeniales", cuestiones con las que tendría que aprender a lidiar cualquier lector masculino mínimamente pensante.

Por tanto, como padre, debería enseñar a su hijo a conducir su vida con sabiduría, haciéndole comprender que la vida era muy sencilla y la muerte muy fácil. Debería mostrarle las ventajas del casamiento, pero también cómo proceder con su mujer, con quien debería ser tan irreprochable cuanto quisiera que ella lo fuera, para no afligirla, pero también para no darle ninguna excusa. Le enseñaría que debía ser él quien la "iniciara" en el "destino humano del hombre", para que no cayera en manos de cualquier uno, en el caso de que él llegara a morir primero.

En fin, si era un hombre sabio debía probarlo, juntando los tres lados del triángulo: dios, el hombre y la mujer. Pero si a pesar de sus precauciones, de su conocimiento de las cosas y de los hombres, llegara a casarse con una criatura indigna de él; si des-

pués de tratar en vano de hacerla una buena esposa; de salvarla por la maternidad, "esa redención terrena de su sexo"; si con todo eso ella no quisiera escucharlo como esposo, como padre o como amigo; si nada pudiese impedir que deshonrase su nombre; si lo detuviera la acción divina, o si la ley, que tenía el derecho de unir el casamiento no lo tuviera para desatarlo, debería él mismo declararse en juez y ejecutor de tal criatura, ¡Mátala! —decía el buen padre— "esa no es la mujer, esa no es una mujer; no está en la concepción divina, es puramente animal; es la mujer de Caín ¡Mátala!".[241]

La honra femenina era asunto público y dependía más de la reputación que de la propia virtud. Para una mujer, lo importante no era tanto ser buena, sino parecerlo, ya que la virtud sin el honor no tenía sentido, pues el honor es la cara pública de la virtud. Pero contra esta y contra la reputación siempre habrá agentes externos perjudiciales, como las malas lenguas, la tentación, la seducción y el rapto, este a veces una táctica útil para lograr la realización de algún casamiento desaprobado por las familias.

La seducción, al contrario, no tenía esa función pues pertenecía más a la índole personal de cada hombre, a su vanidad, a su satisfacción íntima y a la necesidad de afirmación de su virilidad. Definida como "el interés del hombre por adquirir los favores de una mujer soltera, con el especial interés de que fuera virgen, y que una vez consumado, dañaba el honor de una doncella y de su futuro marido",[242] la seducción también tenía en la Llorona su particular recurso didáctico. La de Riva Palacio y Peza iba en ese sentido, aunque precedida por un pedido de disculpa de sus autores, que entenderían la incredulidad del lector ante una historia tan "popular".

Y el lector tenga paciencia

que está de fe perdonado

pues basta que se divierta,

aunque declare que es falso

La historia de Luisa y sus infelices amores con don Nuño de Montes Claros serviría bien como una lección, ya no más de lealtad a la patria, sino para enseñar a las jóvenes, de la forma más didáctica y asustadora posible, lo que podría pasarles si se dejasen engañar por un mundo que siempre ha sido más dañino para ellas:

Como popular conseja,
por más de doscientos años
con misterio referida
y escuchada con espanto
la historia de la Llorona
por tradición ha pasado,
de los padres a los hijos
y de los propios a los extraños…
(…)
Los curiosos lo narraron,
todos estaban conformes
en convenir que sonados
en catedral media noche desde
el más distante barrio de la
ciudad recorría…
(…)
Una mujer misteriosa
vestida siempre de blanco;
un alma en pena sujeta
por sus enormes pecados
a seguir en este mundo
vertiendo a gritos su llanto.

Las mujeres, hay que recordar, siempre se pensaron como particularmente dadas a las pasiones, de forma que había que impe-

dirlas de entregarse a ellas, sacrificando su honra y la de su familia. En el caso de Luisa, bella, joven y pobre, eso era previsible:

Desde que México supo
que de un amor ignorado,
cediendo sin duda alguna
a impulso terrible y mágico,
la bella Luisa una noche
desapareció de su barrio.
Mas lo que ninguno supo
aquí a descubrirlo vamos
que el tiempo todo descubre
y él puso el misterio en claro.

Y lo que el tiempo y los autores descubrieron fue que Luisa había cedido a un seductor, que le puso casa en un barrio a las afueras de la ciudad, en un callejón oscuro y como corresponde a los amantes clandestinos que desean ocultar su pecado. Pero como siempre pasa en esos casos, junto con la virtud y la honra de la mujer caída también se va la belleza y con esta el amor:

Poco a poco sin que Luisa
diera lugar a tal cambio,
sin que tampoco don Nuño
lograr pudiera explicarlo,
tornándose fue en desvío
de tal suerte que hasta el hábito
de verla todos los días
vino a perder y dejando
correr hasta una semana….

Para acortar la historia, que los poetas extendieron por varias páginas, Luisa fue abandonada y el resto ya se sabe. Por despecho o desespero, o por las dos cosas juntas, mató a sus hijos cuando supo del casamiento de su amante con otra. Fue ejecutada en

plaza pública por la justicia terrena y condenada por la divina a vagar como Llorona. Si bien que, y si de consuelo sirve, el infame tampoco quedó impune:

Es fama que aquella tarde
llevaron al camposanto
seguido de gran cortejo
y entre salmodias y cantos,
los restos del ya famoso
don Nuño de Montes Claros.
Y agregan que desde entonces
en las noches se ha escuchado
el grito de la Llorona
que es Luisa y anda penando,
sin hallar para su alma
un momento de descanso
como castigo a su culpa
desde hace trescientos años.[243]

La historia de Luisa combinaba bien a Medea con la Malinche, ya que ambas habían sido abandonadas después de servir a sus hombres. Por eso era importante ubicarla en los tiempos de la Colonia, cuando se desarrolló la leyenda negra sobre el uso y abuso de mujeres nativas por parte de los españoles. Las leyendas, aun cuando fantásticas o muy antiguas, tienen que pasar una idea de verdad, fechando y ubicando sus historias en tiempos más o menos precisos y lugares identificables, para que su mensaje didáctico pueda surtir más efecto.

CALENDARIOS, PERIÓDICOS Y MANUALES

Fueron innumerables los calendarios que circularon en el país y, como los manuales, integraron un género editorial de gran circulación en la América Latina. Valentina Torres Septién los explica en función de la creación de las nuevas naciones independientes, y de la necesidad gubernamental de hacer de la edu-

cación un elemento homogeneizador, tanto en los ámbitos morales como culturales.[244]

De lectura fácil, su público objetivo era el femenino que, como ya vimos, estaba formado en su mayoría por lectoras de las clases media y alta, un sector social urbano y "educado" para el que la familia era el núcleo central de la vida en sociedad, donde coexistían la tradición y la innovación y de cuyas buenas relaciones internas dependía el orden social. En ese sentido, la familia era una especie de laboratorio del orden y de la estabilidad, en donde primero se habrían de ejercitar las prácticas sociales que se volverían patrones de conducta posibilitando la uniformidad de las costumbres.

Junto a los periódicos, los manuales y los calendarios eran los transmisores de esos valores, compilados y organizados de forma sistematizada para su mejor penetración en la sociedad. Como recursos educativos intentaban responder al concepto positivista de educación, serial, jerárquico y memorialista, que tenía por objetivo la formación de una elite de hombres educados conductores de la nación. Y como ya se dijo antes, esto comenzaba en la familia.

"Madres de familia, enseñad a vuestras hijas el afecto al hogar", prescribía el autor de uno de esos manuales ya en el primer párrafo, para en seguida hacer un diagnóstico de lo que depararía el futuro a los hijos, hermanos esposos y padres de las mujeres que no se comportaran como debían:

> Hay en la nación mexicana un asombroso número de mujeres de la clase baja i (sic) de la clase media, tan inclinadas a la calle, que el poco tiempo que están en su casa, están aquellas a la puerta i estas a la ventana. Los hijos de estas clases de personas no recibirán buena educación, i los padres i los esposos (i los hermanos en su caso), si son pobres, nunca saldrán de la pobreza, i si tienen un mediano capital, vendrán a la pobreza.[245]

Una fuente constante de inspiración fue el texto bíblico, siempre generoso en ejemplos femeninos para los manuales. Ese fue el caso de "Las Mujeres del Evangelio", para citar sólo uno, que ofrecía una tipología femenina ejemplar. Se presentaba como "una obra más que literaria", puesto que pretendía hablar al

mismo tiempo "a la inteligencia y al corazón (de las mujeres) en una época turbulenta, en que vientos tempestuosos habían removido desde Europa tronos, altares, tradiciones, sentimientos y creencias". El ejemplo de las mujeres de la Biblia haría vibrar "las más íntimas cuerdas del sentimiento femenino, desde el cariño maternal que halla en María su expresión más sublime, hasta la purificación de Magdalena. Desde la caridad de Berenice, símbolo de la mujer valerosa hasta la creyente virtud de Martha".[246]

Aunque tampoco faltaron los socorridos ejemplos mitológicos de la antigüedad greco-romana, para ilustrar defectos o cualidades de toda naturaleza. El Renacimiento, tantas veces mencionado, también dedicó una columna semanal a las mujeres de la antigüedad, con destaque para las romanas, a quienes se acudía como recurso metafórico siempre que se quería inventar una tipología modélica laica, cívica y política. En el lenguaje patriótico, la metáfora femenina de inspiración greco-romana fue recurrente para ilustrar los valores cívicos que habrían de existir en la nación, esta misma representada por una figura de mujer. Pero si como lectoras las mujeres se volvieron un importante objetivo, su contraparte lo representaron las que escribían. Una de las más expresivas conquistas femeninas de ese siglo, en espacios considerados hasta entonces de exclusividad masculina, se dio en la literatura, especialmente a través de los periódicos y las revistas, que comenzaron a ver como de buen tono, por no decir conveniente, incluir mujeres en su lista de colaboradores. Casi siempre eran poetas, que firmaban con seudónimos, —aunque hubo quienes lo hicieron con nombre y apellido—, sus poesías o sus textos en prosa, las primeras más frecuentes que las segundas.

Uno de los resultados que Altamirano vio en el rescate de las "bellas letras" que su revista llevo a cabo, fue el surgimiento en todo el país de periódicos literarios similares, entre los que se contaban los redactados exclusivamente por mujeres.

Como ejemplo citaba *Las Violetas*, del puerto de Veracruz, probablemente uno de los primeros, aunque también menciona-

ba otro de Mérida. En su crónica de despedida, decía:

> El primero de los periódicos mencionados ha sido especialmente notable, porque ha estado redactado en su mayor parte por señoras, y porque ha hecho brillar en nuestro firmamento esa nueva constelación compuesta de las distinguidas poetisas Soledad Manero de Ferrer, Gertrudis Tenorio Zavala, María del Carmen Cortés, Manuela L. Verna, Constanza Verea y Luisa Gil, cuyas bellas producciones nos hemos apresurado a reproducir en las columnas del Renacimiento.[247]

También estaban *Las Violetas del Anáhuac*, publicadas en la Ciudad de México y citado frecuentemente como pionero en ese género editorial, aunque todo indica que la iniciativa veracruzana fue anterior, aunque menos conocida por haber circulado por poco tiempo y en una ciudad de provincia. Circulaba los domingos cuando —informaba el autor— al despertar "las bellas hijas de Veracruz" encontraban en su tocador dieciséis páginas de un cuaderno "muy bonito", con deliciosas trovas, interesantes leyendas y agradables estudios que adornaban "no sólo la mesa de mármol de sus alcobas, sino también su inteligencia". Y si leímos bien, decía que la inteligencia femenina había que adornarla, no precisamente cultivarla, pero a pesar de eso, el avance de las mujeres como público lector obligaba a aceptarlas también como colaboradoras. No que se hubieran olvidado de aquellas cuya inteligencia había que seguir adornando; para ellas había columnas fijas en los periódicos, como las ya mencionadas educativas, pero principalmente las de "frivolidades". El propio Renacimiento con su propuesta nacionalista publicaba "De Almacenes y de Modas", dedicada al consumo y a sus novedades, donde las mujeres podían informarse sobre lo necesario y último de la moda. El mismo "redactor jefe" parecía ser el más encantado en su "Crónica de la Semana", con las reseñas que hacía de los casamientos, bailes y acontecimientos sociales, en la que describía con detalle los vestidos de las novias y los atuendos de las señoras y señoritas. Es que —se pensaba— en la vida también debía haber lugar para la frivolidad, considerada un atributo eminentemente femenino.

Ahora, sería un caso a pensar si en esa asociación de las mujeres con la frivolidad y el consumo no estarían siendo ellas más instrumento que objetivo; si su imagen frívola y consumista que

la prensa divulgaba esclavas de la moda, no tendría que ver más con la preocupación por el incremento mercantil e industrial asociado al progreso, usada por la propaganda para aumentar el consumo que es indispensable para los negocios. Habría que pensar si la frivolidad femenina no sería uno de aquellos "males necesarios" y las mujeres sus instrumentos en las estrategias de mercado. Aunque con nombres y formas diferentes, estas siempre han existido como prácticas inherentes al arte o a la ciencia de comprar y de vender, y desde la Independencia México se había vuelto un mercado bastante promisor.

A ese respecto, no dejan de ser sintomáticas las memorias de un inglés, que en 1823 se adjudicó parte del mérito por el cambio operado en el guardarropa de las mujeres xalapeñas, tenidas en México como el mejor ejemplo de la belleza femenina del país.[248] Eran, por tanto, perfectas como modelos para la moda y la industria textil inglesa y a quienes conoció a su paso por Xalapa rumbo a la Ciudad de México, y a su regreso cuando notó que:

> …muchas de ellas (las xalapeñas) vestían con las últimas modas inglesas, en muselinas blancas, calicos estampados y otras manufacturas de Manchester y Glasgow. (…) Al inquirir las causas de este cambio fui informado que se debía a los volúmenes de moda de Ackerman, que traje conmigo de Inglaterra, y a la llegada de una dama inglesa cuyo guardarropa recién importado había hecho un rápido recorrido por las casas más respetables de la ciudad y del cual las bellas habían copiado tales trajes.[249]

Además de los manuales, también los calendarios cumplieron bien con la tarea educativa. Su asombrosa diversidad parecía abarcar todas las temáticas, ideologías y filiaciones políticas, incluidas, evidentemente, las materias exclusivas para las mujeres. Todos presentaban un mismo soporte material, mismo formato y misma estructura interna.

Había calendarios de todo y para todas: de la democracia, liberal, reaccionario, azteca, protestante, científico, mágico, extravagante, de la risa, del buen humor, del mal humor, del negrito poeta, de cuentos, de duendes y aparecidos, de los viajeros, de los niños, de las niñas, de las señoritas mexicanas, de la cocinera mexicana, del tocador, del lenguaje de las flores, de los colores,

de las musas… Por lo que habría que informar en qué consistió ese género editorial que gozó de tanta popularidad en el México decimonónico.

Los calendarios eran pequeñas publicaciones, parecidas a los volúmenes de bolsillo, cuyas dimensiones variaban entre 12.5 x 7.5 cm. y 14.5 x 9.5 cm, ilustrados con diseños originales o réplicas de litografías en blanco y negro, algunas de autores ilustres. Casi siempre recibieron encuadernaciones baratas, aunque hubo algunos que se ofrecían en dos presentaciones, una más elaborada y de mejor calidad, con portadas e ilustraciones a colores. Pero todos siguieron rigurosamente la misma estructura interna y externa. En la portada, y en primer lugar, venía el título, ya indicativo del público al que se destinaba, seguido del año para el cual vigoraba; el nombre del autor o del editor que lo ofrecía; la indicación de que estaba adaptado al meridiano de México y la librería donde se podría adquirir. Internamente, primero venía el santoral del mes, con las "notas chronológicas" de las fiestas religiosas y las previsiones meteorológicas, de acuerdo con la estación del año, incluidos eclipses, periodos de lluvias y sequías. Seguía algún poema o relato, cuento o leyenda para, al final, terminar con algún texto alusivo al tema, público o ideología anunciada en el título. De forma que podía ser un relato de viaje, la descripción de alguna ciudad, la biografía de alguna figura de la historia mexicana o universal, o alguna crónica, crítica política, o materia de carácter ejemplar y educativo.

Los dedicados a las señoritas y señoras podían incluir, además de los consabidos consejos morales y materias educativas teóricas, cosas más bien prácticas, como recetas de tocador, menús para banquetes, así como listados de ropa y utensilios personales de cama, mesa y baño que deberían componer el ajuar de los casados. Pero un tema bastante frecuente era la comida, ya que alimentar a la familia siempre fue función "natural" de las mujeres, equipadas especialmente para ello por la propia naturaleza, que, por otro lado, no limitó a la lactancia su función alimentadora.

Esta era de por vida y, en el caso de las mexicanas, consumía prácticamente la mitad de ella, según lo observó otro viajero, admirado al verlas dedicar prácticamente todo el día a esa tarea, moliendo en el "metate" o hincadas al pie del fogón, echando tortillas y preparando los frijoles o lo que constituyese la dieta diaria del grupo étnico o social al que pertenecieran.

A las cocineras mexicanas, o mejor, a las patronas, que eran las que sabían leer, estaban dirigidos algunos calendarios específicos, que ofrecían consejos culinarios y recetas para todas las ocasiones, a fin de mejorar —probablemente— menos la alimentación y más la imagen de las amas de casa. Y se les ofrecía toda clase de secretos, incluso con diseños, de las diversas formas de servicio y la distribución en la mesa de platos, copas y cubiertos. Había recetas adecuadas al calendario, con las recomendaciones para "los días santos y fiestas de guardar", así como para las dietas especiales de los enfermos y de mujeres después del parto. Para ambos había un "caldo substancioso", aunque también había un "caldo de vigilia", para la cuaresma y los días santos. Y estaban también las previsoras recetas de conservas, como el "Adobo de España, que dura tres o cuatro meses", la "Conserva de chiles rellenos", o la de "Peras bergamotas rellenas de natilla"; las recetas para viaje, como la "Pierna de carnero a la vinasón para el camino"; las más sofisticadas y de la cocina internacional para los días festivos, como los "fricasés italianos"[250] y, claro, el infalible mole poblano que, por cierto, también tuvo su leyenda cuando la comida se volvió "nacional".[251]

Pero no todas las recetas eran de cocina, había también de "tocador", que enseñaban a las señoras y señoritas los secretos de belleza, con instrucciones precisas sobre cómo vestir y qué usar de los pies a la cabeza. Las había para la ejecución de los peinados,[252] para preparar remedios caseros para todo tipo de problemas, principalmente los de la apariencia, como "teñir de negro las canas", "hacer crecer el cabello", o el "secreto para hermosear el color". Había "leche de rosas para refrescar el cutis" o "agua bal-

sámica para quitar las arrugas de la cara", y probablemente nada justificaría mejor la equiparación de las mujeres a las brujas y hechiceras que toda esa alquimia doméstica practicada en nombre de su buen desempeño como ornamentos del hogar.

Porque como ya se vio, si el discurso del progreso incluía la educación para las mujeres, esta, a su vez, incluía su belleza y sensibilidad "natural". Jamás las mujeres deberían relegarlas pues no estaban hechas para otras cosas: "¿Cómo no lastimarían las tiernas almas del bello sexo la sangre y los combates, a la vez que atronaría sus tímidos y delicados oídos la elocuencia acalorada de la tribuna, o los cálculos fastidiosos de la lonja?".[253]

Realmente, cálculo y matemática no eran cosas de mujeres y mucho menos el derecho o la política. Aunque más una vez no faltaron voces que se levantaron por que se reformaran "a todo trance" las costumbres, y permitir a las mujeres el acceso a una educación que les ofreciera algo más que "bellas artes y letras".

En su columna "La Mujer en el Siglo XIX", *El Federalista* publicó un extenso artículo en el que defendía que se les permitiera ingresar a otras áreas del conocimiento, inclusive la medicina. El ejemplo nuevamente venía de los Estados Unidos, en cuyas universidades eso ya ocurría, informando que, para ese entonces, el cirujano más famoso de aquel país era justamente una mujer. Pero aún ese tipo de educación formal sólo era deseable en la medida que ayudara a mejorarlas como madres, misión para la cual eran preferibles las "bellas artes", las "bellas letras" y la historia. "No se puede negar cuán grande es la importancia de la historia de la higiene para la educación que da la madre, porque es ella la inmediata responsable de la salud de sus hijos".[254] Imposible explicarlo mejor.

Ahora, ni siquiera estos conocimientos deberían ser excesivos y usados de forma imprudente, según se lo aconsejaba José María Marroquí a su hija, en su ya mencionado libro *La Llorona*.

LA DIDÁCTICA DE LA LLORONA

Las lecciones que Marroquí impartió a su hija y a las lectoras siguieron el método comparativo muy usado en la época en los manuales de conducta y buenas maneras. Y aunque con el mismo se empeñaba en darle lecciones de historia, estaban dirigidas también a su desempeño social, pero no podía quedarse sólo en eso. La educación tenía que incluir la historia, sobre cuyas ventajas la alertaba desde el principio. Ninguna de las disciplinas incluidas en los proyectos educativos liberales se consideró tan eficientes para enseñar a las mujeres a bien comportarse como la historia. Para comenzar, —decía Marroquí a su hija— aprenderla la ayudaría a apartarse del "circulo vicioso de las frivolidades", que si no eran exclusivos de las mujeres eran en ellas más frecuentes. "No desprecies su estudio, a ti misma te dará solaz, (…) aprendida, es un adorno superior á otros muchos: hará tu conversación variada, amena y agradable".

Si bien que, acto seguido, él mismo cuidaba de alertarla sobre el efecto negativo que podría tener su mal uso y excesivo conocimiento. Conocer de todo y en exceso era otro de los vicios en el que incurrían frecuentemente las mujeres, por lo que tenía que evitarlo:

> Huye también de la afectación y de la pedantería, defectos en que incurren con frecuencia las personas instruidas, principalmente las de tu sexo, en las cuales el vicio aparece con mayor deformidad. Guarda en tu memoria las especies que aprendas, y no las saques a la lengua sino cuando la necesidad las traiga; mas tú, ni busques la ocasión ni fingidamente la esquives que ambos extremos son viciosos, y el delectable medio se encuentra en el ejercicio espontáneo de lo que te sea natural. Mientras niña, entretente con lo que sea para ti novedad de los sucesos; cuando tu edad adelante, vuelve a leer atentamente, medita mis palabras como si salieran de mis labios.[255]

Ante todo, lo que el buen padre deseaba era que su hija fuese estimada por las amigas y bienquista en sociedad. Eso le sería suficiente para "endulzar los sinsabores" de su vida, cuya vejez incómoda podría verse amenizada por sus sabrosas pláticas. Y por ahí va la historia de Marroquí que, como se vio, resucitó a la Malinche y la transformó en Llorona, para enseñarle a su hija buenos modos como ciudadana y como ser una mujer honesta y cristiana.

Para él, el penar de la Malinche como Llorona se debía a la doble culpa que arrastraba: la cívica por haber traicionado a su patria y la moral por haber vivido públicamente como amante de un hombre, aunque este haya sido un gran conquistador. Vivir con un hombre sin estar casada o al margen de la Iglesia era un triste destino para las mujeres y lo peor para un padre. Era una deshonra general para la familia, o al menos así se pregonaba, ciertamente para compensar que en México las uniones consensuales fuesen generalizadas, en especial entre los sectores menos favorecidos, fenómeno hoy atribuido, entre otras cosas, al alto costo de los casamientos formales.[256]

De forma que, para estructurar didácticamente su historia, Marroquí se valió también del método comparativo, con los consabidos modelos positivos y negativos representados por la princesa *Papantzin*, un "dechado completo de virtudes civiles y cristianas", y la Malinche respectivamente. Como también se ha de recordar, la princesa se incumbió de ayudar a esta pobre alma en pena, citándola en la Plaza Mayor, aunque claro, "sin menoscabo de su honra", para escucharla con paciencia y aconsejarla. Así y ya en la segunda noche, tanto la princesa como los lectores se enteraron por la propia Malinche de su triste historia; de su pureza e inocencia antes del rapto perpetrado a mando de su propia madre, pero a quien nunca guardó rencor y hasta perdonó, al reencontrarla ya siendo ella la poderosa compañera de Cortés. "Porque —aquí viene la lección—, en un corazón noble y bien nacido no deben abrigarse tan viles pasiones; porque el hijo que se precie de ser bueno debe siempre amar a sus padres; debe respetarlos y perdonarlos a pesar de sus faltas, pues les debe la vida que vive, que es base y asiento de toda humana dicha".[257] De modo que, movida por la caridad y el deseo de saber más sobre la Conquista, por la boca de quien personalmente la vivió, ya que ella misma había muerto antes de ese evento, la princesa regresó siete noches consecutivas pues —decía el autor— la caridad, primer móvil de *Papantzin,* no se oponía al laudable deseo de instruirse y aprender, pues, "¿Quién sería tan indolente y tan

vergonzosamente descuidado que desdeñase saber la historia patria?"[258]

Y ya que se ha hablado tanto en discurso de autorizado, Marroquí también así lo entendía, aunque lo llamase "ejemplo" y "sagrada obligación", que tenían las personas importantes, y más aún los padres, que debían enseñárselos a los hijos y subordinados.

Con el pretexto de alivianarle a la Malinche el "peso de su pena", la hizo invocar el perdón de dios, aunque reconociendo que el pecado de ella y de Cortés era más grave que el de cualquier otro mortal, dado que la nobleza de su sangre los obligaba a dar un buen ejemplo. Igual opinaba la princesa, para quien, realmente, era por eso que la culpa de ambos era mayor:

> el escándalo agrava la culpa, y es verdad también que la persona constituida de autoridad, para ser debidamente respetada, tiene que observar una vida ejemplar; pero esta sagrada obligación incumbe igualmente al padre y a la madre, que deben ser limpio espejo donde se miren los hijos y sus criados; y siendo una misma obligación, es una misma la culpa de faltar a ella, y, pues, vos faltasteis. No tienes otro medio para alcanzar el perdón que arrepintiéndoos.[259]

Para Marroquí, los escándalos de la historia eran especialmente didácticos, porque presentaban "los propios errores de los hombres". Ese fue el caso de la "bella e inicua Elena" y del temerario Paris, de forma que era necesario aclarar que, por más escandalosos que pudiesen parecer, tales hechos no eran producto de la imaginación de los poetas, sino que pertenecían a la historia. Y de nuevo, nada mejor que esta para ilustrar sobre los peligros que representaban la tentación y la soberbia, para los que se creyesen capaces de resistirles. Peligros esos a los que había sucumbido la pobre Malinche al sobrestimar sus fuerzas. Si bien que por ser mujer eso era previsible, en virtud de la fragilidad de su sexo, e inevitable para las que, como ella, se entregaban imprudentemente a algún hombre. Ella pensó que apartándose del amor prohibido estaría libre de la tentación y sus fatales consecuencias, pero no contó con la ingratitud de Cortés, lo que habría de lamentar por el resto de sus días:

> El mismo me castigó, (…) noble era yo, si nobleza quería, y después de viudo podía haberme tomado por esposa, pero no lo quiso, y desconociendo tal vez la sinceridad de mis afectos me olvidó; el

hombre que arruinó un imperio, y anonadó su nobleza, sus artes y su ciencia no encontró satisfecha su vanidad ni su ambición en el amor tierno y sincero de una mujer noble, pero sin corte.[260]

Más didáctico imposible, pues el mismo objeto de la tentación fue el instrumento del castigo. La tentación —enseñaba el autor — "es un pérfido y temible enemigo, contra quien nunca debe tentar luchar la mujer prudente, si no quiere ser vencida, antes bien, debe huir de ella con presteza". Aunque estaba también el sentido del deber, que debería estar por encima de todo. Para el autor, el deber era como un puente largo, plano y estrecho, tendido sobre el caudaloso río que se interpone entre los hombres y su salvación. Quien cae arrebatado por sus turbulentas aguas queda perdido para siempre, si no encuentra antes alguna escalera que lo rescate. Fue por eso que la caída de la Malinche fue doble, por entregarse al seductor y por traidora, ya que las dos únicas lealtades a las que se debería entregar cualquier persona eran la familia y la patria. Pero no todo estaba perdido para ella y su escalera fue el arrepentimiento y, por encima de todo, la justicia divina y "la suavidad de su misericordia", que la rescataría después de tres siglos de penar como Llorona.

"Tres siglos penarás —le dijo el ángel— cuando hayan concluido dios te llamará". Mientras tanto, la tierra que ella había traicionado negaría a su cuerpo el asilo que ofrece a todos los mortales. Y más aún, "para lavar su mancha", se quedaría en el seno de las aguas, de donde saldría todas las noches para recorrer la ciudad, repitiendo en su memoria los hechos de la Conquista y regando con sus lágrimas aquellos lugares en los que más se había derramado la sangre de sus hermanos. Bueno, el resto ya se sabe, al séptimo día se le apareció de nuevo el ángel, para anunciarle — y al lector— su merecido descanso. Pero también para el autor, que había cumplido ya con su obligación de buen padre, al alertar a la hija sobre los peligros del mundo y sobre la tentación de saber demasiado y pensar más de lo que su capacidad femenina lo permitía.

---

202 Sierra, *El Renacimiento…*,42

203 María Teresa Solórzano Ponce, "Una voz recuperada", en: José Ortiz Monasterio, *Periodismo X, Primera parte, Vicente Riva Palacios* (México: CONACULTA, UNAM; IMC; Instituto José María Luis Mora, 2002),14-17.

204 Nos referimos a Natividad Gutiérrez Chong.

205 Mariano Galván, *Calendario de las Señoritas Megicanas para el año de 1841* (Mégico [sic]: En la librería del Editor, 1841) 73.

206 "El cardillo de las mujeres" (México, 1838).

207 Unas patriotas a los Mexicanos", en: *El Siglo XIX* (Jueves 19 de Diciembre de 1844): 2.

208 Esther Hernández Palacios, "Notas al viento. Tres poetas veracruzanas" en: Fernanda Núñez; Rosa María Spinoso Arcocha. (Coord.) *Mujeres de Veracruz. Fragmentos de una Historia I,* (Xalapa: Editora de Gobierno del Estado, 2012).

209 Luis González Obregón, "La Monja Alférez" en: *Las Calles de México*…,43-46. Según esa historia, era originaria de San Sebastián y aunque de temperamento rebelde profesó en una orden religiosa. Más tarde, sus hazañas de capa y espada en los ejércitos reales, defendiendo la religión y su país, le ganaron la autorización papal para vestirse de hombre. Después de muchas aventuras acabó como arriero en México, donde murió en "olor de santidad" cerca de Orizaba. Su funeral fue asistido por lo más granado de la villa, "pues fue muy amada de presbíteros y religiosos, porque aparte de sus varoniles arrojos, rezaba todos los días lo que era obligación a monjas profesas".

210 Luz Elena Zamudio Rodríguez. "La Quijotita y su prima: una propuesta de educación para la mujer", en: *Signos. Anuario de Humanidades* (México: UAMI, 1991),170.

211 *El Cardillo de las Mujeres.* No. 1. (México: Imprenta de C. Alejandro Valdés, 1828),1-3.

212 Josefina Zoraida Vázquez. "Los primeros tropiezos" en: *Historia General de México*…, 535.

213 Maria Ligia Coelho Prado. "A Participação das Mulheres nas Lutas pela Independência Política da América Latina" en: *América Latina no século XIX. Tramas, Telas e Textos* (São Paulo: EDUSP; Bauru: EDUSC, 1999), 29-53.

214 *El Cardillo de las Mujeres*…

215 H. Remy. "Tierra Caliente. Impresiones en México" en: *Cien viajeros en Veracruz. Tomo VI…,* 56-71.

216 Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la Ciudad de México, 1790-1857* (México: Siglo XXI, 1985).

217 Vicente Riva Palacio "La Mal Casada" en: *El Correo del Comercio, segunda época*. (No. 486, septiembre 21 de 1872): 1. en: *Periodismo Primera Parte X. México*…,207-211.

218 Galván. "Calendario de las Señoritas Megicanas "…,75.

219 *La Educación Contemporánea*. Órgano de la Sección de Instrucción y Beneficios Públicos. Tomo I. 1 de Diciembre de 1895, no. 2. (Colima, Col: Imprenta del Gobierno del Estado, 1895).

220 Kenly, *Memorias de un voluntario…,*207.

221 Ibid.

222 "Contestación de una amiga casada a la carta de su amiga sin casar…". en: *Duodécimo Calendario de Simón Blanquel para el año de 1863*…, 19.

223 "Higiene de la Leche", *Revista Científica Literaria de México* I, no. 14: 423- 425.

224 Mary del Priore. *Ao Sul do Corpo. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1993), 43-117. Especialmente los 3 capítulos de la segunda parte.

225 "Higiene de la Leche"…,425.

226 "Higiene de la Leche"…,425.

227 Kenly, "Memorias de un voluntario…, 207.

228 Maturin, *Cien viajeros en Veracruz*…

229 Charles Etienne Brasseur. "Viaje por el Istmo de Tehuantepec" en: *Cien viajeros en Veracruz*…, 103.

230 Cañizares, *Cien viajeros en Veracruz*…,24.

231 Edward Burnett Taylor. "Anahuac o México y los mexicanos antiguos y modernos" en: *Cien viajeros en Veracruz…,*23.

232 En la versión de la leyenda contada por un irreverente viajero francés, el pulque fue inventado por un sacerdote tolteca, que se lo mandó al rey con su hija para que lo probara. El monarca quedó tan viciado en la bebida y encantado con la joven, que llevó su reino a la ruina. Resumiendo, decía Ludovic Chanbon, "fue así que por un litro de pulque desaparecieron los toltecas, que fueron substituidos por los aztecas, que fueron eli-

minados por los españoles, que fueron expulsados por los mexicanos, que en su turno (…) Para ver lo que sigue consulte el lector el capítulo yankees de las profecías verídicas de Nostradamus". En "Un gascón en México". En: *Cien viajeros en Veracruz*…,253.

233 "Calendario de las Señoritas Mexicanas para 1867…, 39.

234 Silvia Marina Arrom. *Las mujeres de la Ciudad de México. 1790-1857*…

235 Discurso sobre el derecho con algunas observaciones acerca de las reformas que deben. Citado por: Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la Ciudad de* México…,104.

236 "Calendario para las Señoritas Mexicanas para 1867…,35.

237 "Calendario para las Señoritas Mexicanas para 1867…,37.

238 Gregorio Torres Quintero. Moral Practica. "Curso Superior" en: *La Educación contemporánea. Órgano de la Sección de Instrucción y Beneficios Públicos. Tomo I.* no. 2. (1895): 21.

239 Genaro García. *Apuntes sobre la condición de la mujer. La desigualdad de la mujer* (México: Porrúa, 2007).

240 Torres Quintero, *Moral Práctica…,*23.

241 Dumas Hijo. A. "¡Mátala!" en: *El Federalista. Tomo III.* (Domingo 28 de septiembre de 1873).

242 Françoise Carner. "Estereotipos femeninos en el siglo XIX" en: Carmen Ramos Escandón et alii. *Presencia y Transparencia: La Mujer en la Historia de México* (México: COLMEX, 1987), 98.

243 Vicente Riva-Palacio; Juan de Dios Peza. "La Llorona" en: *Tradiciones y Leyendas Mexicanas*…,123-144.

244 Valentina Torres Septien, "Manuales de conducta, urbanidad y buenos modales durante el Porfiriato. Notas sobre el comportamiento femenino" en: *Modernidad, Tradiciones y Alteridad. La Ciudad de México en el cambio..*

245 Agustín Rivera y Sanroman, *Pensamientos Filosóficos sobre la Educación de la Mujer* (Lagos de Moreno, 1899), 1.

246 Larmig. "Mujeres del Evangelio. Cantos religiosos". Prólogo de Gaspar Núñez de Arce. (Coatepec: Imprenta del Abum, 1879), I-VIII.

247 Ignacio Manuel Altamirano. "Despedida. Crónica de la Semana" en: *El Renacimiento. Tomo II…,* 257.

248 Rosa María Spinoso Arcocha. "Xalapa la Bella: Metáforas femeninas y economía mercantil" en: *Mujeres en Veracruz. Fragmentos de una Historia…,*62-84.

249 Bullock, *Cien viajeros en Veracruz*…,78.

250 *Calendario de la Cocinera Mexicana para el año de 1861.* (Se vende en México en la Librería de Blanquel, calle del Teatro Principal núm. 113). México: 1861.

251 Dice una leyenda que la receta le fue revelada a una monja del convento de Santa Clara, en Puebla, por un ángel, que atendió a sus plegarias conmovido ante su desespero por no saber con qué platillo recibir al virrey. O sea, el mole poblano es de origen divino, inventado en las cocinas celestiales, lo que puede parecer muy normal para los mexicanos, cuyo gusto y unanimidad lo tornaron nacional. Sin embargo, y dados los efectos sobre quienes lo han probado, han surgido dudas entre algunos extranjeros, sobre el origen y la naturaleza de tal revelación, "acepto la leyenda —dice uno de ellos— sólo creo que no vino del cielo, sino del infierno; el ángel que dio el secreto a la monja fue un ángel saboteador". Érico Verissimo. México. História duma viagem. São Paulo; Rio de Janeiro; Porto Alegre: Globo, 1957. Pp. 139-140. El autor "gaucho", como se llama a los nacidos en el estado brasileño de Rio Grande do Sul, lo probó y sufrió las consecuencias durante un recorrido en automóvil que hizo por México, cuando trabajaba en el cuerpo diplomático de Brasil en Washington.

252 *Calendario del Tocador para el año de 1866, arreglado al meridiano de México*. Propiedad de Segura, Editor (México: Imprenta literaria, 1866), 44-47.

253 Mariano Galván. "Calendario de las Señoritas megicanas …,73.

254 La Mujer en el Siglo XIX, en: *El Federalista, Tomo III* (domingo 16 de febrero de 1873).

255 Marroquí, *La Llorona, Cuento histórico mexicano*…,4.

256 Arrom. *Las mujeres de la Ciudad de México*…,137-147.

257 Marroquí, *La Llorona, Cuento histórico mexicano*…,27.

258 Marroquí, *La Llorona, Cuento histórico mexicano*…,66.

259 Marroquí, *La Llorona, Cuento histórico mexicano*…,81.

260 Ibid.

Capítulo V
Las parientas de la Llorona y otras posibilidades temáticas

¡Es inútil, no se puede perseguir a una sombra…!

LA LLORONA Y SUS PARIENTAS

El vínculo parental que le atribuyo a la Llorona con las figuras que en seguida veremos no se basa en ningún estudio antropológico o similar; lo uso en sentido metafórico para decir lo que comparten todas ellas, como lo sobrenatural de su intenso tránsito entre este y el otro mundo, pero también la connotación culposa y prohibida de sus relaciones con los vivos y con los muertos. Todas forman parte del variado repertorio de figuras macabras que encontramos en los relatos y leyendas que se han usado como instrumentos de control social.

Citando explícitamente a la Llorona y refiriéndose al siglo XIX, algunos historiadores las consideran "resquicios del pasado", que hacen convivir lado a lado el atraso y el progreso. Y es que lo sobrenatural estaba presente en la sobremesa rural y en la tertulia urbana. "Se seguía creyendo en la Llorona, (…) y en los espantajos (…). En la intervención de duendes, brujas, ángeles, o demonios (…) hasta que las ideas modernas se sobrepusieron a las supersticiones y algunas mujeres demandaron la ciudadanía, y en los colegios se rebelaron contra el traje talar que les parecía ridículo". Yo extendería su vigencia hasta el presente, ya que la modernidad y sus ideas no han logrado silenciarlas.

Si bien que en ese repertorio no han faltado las figuras masculinas, con destaque para la de "don Juan Manuel", una especie de "serial killer" colonial, cuyos crímenes fueron perdonados por "la justicia divina", e invariablemente citado o incluido en las antologías al lado de "La Mulata de Córdoba" y "La Mujer Herrada", estas últimas hermanadas con la Llorona por la culpa.

Todas son parte de una gran parentela por afinidad, en la que se pueden incluir también la "La Xtáabai", "La Mujer del Río", "La Mujer que Lava", "La Mujer en Ancas", "Las Tepas", y aún

"La Mujer de la Vagina Dentada", representaciones recurrentes, metafóricas y sublimadas del miedo hacia la mujeres.

Curiosamente, o ni tanto si se piensa bien, en el didactismo de estas leyendas la justicia divina siempre ha sido más benigna con el hombre pecador y más aún si religioso, mientras que el castigo cae como un rayo cuando la culpada es una mujer, arrepentida o no, algo de lo que la Llorona es un buen ejemplo. Incluso cuando el pecado fuera cometido en pareja, era siempre ella la responsable de purgar la culpa o llevar la penitencia, lo que reflejaba una realidad social proveniente de la Iglesia. Como observado anteriormente, las mismas leyes eclesiásticas siempre han sido más benevolentes con los pecados masculinos, lo que se percibe en las costumbres y prácticas sociales que las leyendas reflejan. Don Juan Manuel, por ejemplo, movido por los celos infundados que tenía de su mujer, y siguiendo las instrucciones del demonio, salía todas las noches a matar, con requintes de crueldad, a victimas aleatorias e inocentes a las que paraba en la calle preguntándoles la hora. De la respuesta dependía la de su muerte. Pero como se arrepintió cuando por engaño mató a su sobrino predilecto, buscó a un padre que lo confesó, le impuso una penitencia, (que por cierto nunca cumplió por impedimento del maligno), y lo perdonó, "conmovido por su arrepentimiento". Juzgando el buen cura "que hasta sería falta de caridad el retardar más el perdón, le absolvió al fin, exigiéndole por última vez que esa noche fuera a rezar el rosario que le faltaba". Ni esta última penitencia pudo cumplir don Juan Manuel, que amaneció colgado en la horca pública, aparentemente por el demonio, que resolvió cobrarse llevándose su alma.

"LA MONJA Y EL CLÉRIGO"

Ya en el caso del clérigo muerto en pecado, la escogida para purgar sus culpas fue una monja, que había profesado contra su voluntad, pero siguiendo las órdenes dejadas por su marido antes de morir. Su culpa era no querer ser monja y no conformarse con tener que pasar el resto de la vida recluida en un convento,

pero, por lo visto, era una culpa mayor que la del clérigo, a quien sirvió de chivo expiatorio cuando este murió. Sufrió como una condenada, marcada a fuego por las manos del difunto, que se le aparecía en sueños para obligarla a cumplir una interminable penitencia de misas y rosarios por la salvación de su alma, hasta dejarla casi paralítica. No sanó hasta rezarlas y ni el cura sosegó.

¿Otro ejemplo?, el de la Mujer Herrada, a quien el diablo mandó colocar frenos en la boca y herradura en los pies y manos, como castigo por vivir en amasiato con un cura. El ejecutor involuntario fue un herrero, compadre del cura y curiosamente su consejero, pues vivía dándole "sanos consejos" para que abandonara "la senda torcida a la que lo había llevado su ceguera". Como era de esperarse, los consejos del herrero nunca convencieron al cura, y una noche se le aparecieron "dos negros", llamándolo para que fuera a herrar la mula de su amigo, que se iba temprano a rezar la misa en la Villa de Guadalupe. Y así lo hizo, pero al amanecer, quien apareció muerta, herrada y enfrenada en la cama del cura fue la amante, ante lo cual, las autoridades eclesiásticas mandaron guardar silencio. "Ante caso tan estupendo", mandaron hacer un hoyo en la misma casa para enterrar a la mujer, "y una vez ejecutada la inhumación, guardar el más profundo secreto entre los presentes".

Nunca más se tuvo noticias del herrero, "protagonista de esta verídica historia", pero sí del cura, de quien se supo, por el Dr. don Francisco Antonio Ortiz, padre de la parroquia de Santa Catarina y uno de los testigos de lo sucedido, que terminó sus días "muy estimado por sus virtudes", en la Compañía de Jesús, a donde ingresó después de tal sucedido" y quedar bien protegido por el abrazo amoroso de la Santa Madre Iglesia. Es evidente que los dos negros regresaron al infierno, su lugar de origen, ya que se trataba de demonios enviados por su amo para ejecutar a la pecadora, que si bien no estaba sola en el pecado si lo estuvo en el castigo.

Y por hablar en demonios y negros, Delumeau alerta precisamente para la idea de pecado, impureza y fealdad asociada desde la antigüedad a lo negro, como contrapunto del blanco, asociado a su vez a la pureza, a la belleza, y como reflejo de la buena voluntad divina. La gracia de dios se refleja en la belleza y esta no podría ser oscura.

"LA MULATA DE CÓRDOBA"

Belleza y amor sólo podrían ser blancos, así como "oscuros" son el odio, la fealdad y las pasiones; y cuando eventualmente la belleza pudiera aparecer en una negra, ésta sólo podría ser cosa del demonio, como en el caso de la Mulata de Córdoba, antigua y fantástica leyenda "transmitida hasta nosotros en relatos hechos ya en el calor del hogar por la abuelita para entretener a los nietos, o por la pilmama para dormir a los niños; ya por el cansado caminante para acortar las noches, o por los soldados para amenizar las veladas del campamento".

La Mulata y la Llorona son prácticamente de la misma naturaleza, incluso por sus poderes: "tenía el don de la ubicuidad", decía González Obregón de la mulata, repitiendo a Roa Bárcena que así se refería a la Llorona, pues se les podía ver en distintos lugares a la misma hora. La mulata vivía en Córdoba, ciudad cafetalera del estado de Veracruz, aunque nadie sabía quién era, de dónde había llegado, ni quienes eran sus padres. Con todo, "en el sentir popular era una bruja, una hechicera que había hecho pacto con el diablo que la visitaba todas las noches". En suma —decía un autor— "era una Circe, una Medea, una Pitonisa, una Sibila, una bruja, un ser extraordinario a quien nada había oculto y cuyo poder alcanzaba hasta trastornar las leyes de la naturaleza" pues, con su extraordinaria y perenne belleza, ya que nunca envejecía, hechizaba a los hombres que por ella caían rendidos. Sin embargo, usaba sus poderes para ayudar a toda clase de gente y causas imposibles, lo mismo a las muchachas sin novio que a las "jamonas pasaditas", que iban perdiendo las esperanzas de encontrar marido; o a los que querían poder, riquezas, salud, traba-

jo o clientela. Por eso también era “una diosa”, una mujer a quien en la antigüedad habrían colocado entre las “más veneradas sacerdotisas”.

Pero su fama llegó hasta el Santo Oficio, que mandó aprehenderla y encerrarla en una prisión de la Ciudad de México, de donde desapareció a bordo de un navío, que ella diseñó en pared con un carbón y ante la vista aterrorizada de los guardias.

Cuenta la tradición que algunos años después de estos sucesos hubo un hombre en la casa de locos detenido, y que hablaba de un barco que una noche bajo el suelo de México cruzaba, llevando una mujer de altivo porte. Era el inquisidor.

De la Mulata nada volvió a saber, más se supone que en poder del demonio está gimiendo. Déjenla entre las llamas los lectores.

Moraleja, aunque reflejo de dios, cuando la belleza es femenina se vuelve peligrosa y, por lo mismo, más un defecto que una cualidad por su poder irresistible sobre el hombre. En el imaginario de los cordobeses, la Mulata pervive como la autora de hazañas imposibles, y cuando en Córdoba se pide hacer algo de tal naturaleza es costumbre exclamar: ¡No soy la Mulata de Córdoba!

“LAS ”

Toda esa abundancia de figuras femeninas y macabras no se encuentra sólo en el terreno literario; en realidad, la literatura se sirvió de la tradición oral para incorporarlas a la temática de las leyendas, de ahí que algunos especialistas se hayan dedicado hoy a buscarlas en la propia fuente. En Tuxpan y en la región de la Huasteca veracruzana, Roberto Williams García registró los relatos sobre las Tepas o Tlaltepas, figuras femeninas fantasmales, que aparecen para agarrar la sombra de las personas. Sus relatos circulan de boca en boca en los poblados en que han desaparecido las lenguas indígenas, como ecos que reproducen las antiguas creencias, aunque con las debidas y previstas adaptaciones y transfiguraciones.

En la tradición oral, las llegan del monte, como el aire. Salen de los arroyos al medio día, "son como el espanto que algunos creen y otros no. Son especie de mujeres encantadas que salían antes en las subidas de los arroyos. (…) Nadie las vio, todo el mundo las mentaba". Aparecen como mujeres blancas, de cabello enmarañado y girando vertiginosamente como el aire, especialmente en los lugares que ocultan sitios prehispánicos, "porque las son gente antigua convertida en piedra". Confundidas genéricamente con los duendes, "causan temor, producen angustia, pueden capturar al hombre, apoderarse de su alma, de su sombra, con peligro inminente de llevarlos a su seno, a la tierra, de donde proceden, de donde brotan estas manifestaciones vaporosas". Para el autor, su nombre deriva de " , "algo así como el mundo o encima de la tierra" en la lengua antigua, una manifestación de la antigua diosa Tierra, según "lo insinúan las consejas, lo precisa la palabra, lo sugiere la descripción". Pero en las conversaciones también asocian a las con el agua, ya que la visión surge en las pozas y en los arroyos, y su cabello simboliza "los meandros" de la corriente. "Las son una manifestación del agua, del agua yacente en la tierra".[261]

Y por su asociación con las aguas sobre la tierra, se puede inferir que las se remiten a y por consiguiente a las sirenas, aunque también a como manifestaciones de la diosa Tierra, por lo que sus cabellos simbolizarían menos las corrientes de agua y más los intrincados meandros por los cuales se manifiesta la fertilidad agraria.

Pero no acaba ahí su parentela, la Llorona tiene otras "primas" silenciosas, descendientes de las antiguas diosas, en otros rincones del país.

"LA "

Es un demonio femenino maya que atrae a los hombres para asesinarlos en los caminos. Para fray Diego de Landa, era la forma adoptada por , la antigua diosa maya de la caza y patrona de los suicidas que morían ahorcados. Llevadas a la litera-

tura en las antologías de leyendas yucatecas, las de están entre las que giran alrededor de la idea de que "las pasiones conducen a la muerte", en una relación de seis ejes temáticos que incluyen: "el amor hasta el sacrificio logra la fusión de dos razas"; "el culto a la castidad y el castigo a los infractores"; "la intervención de animales y aves agoreras en la vida del ser humano"; "el dominio de la cultura occidental sobre la cultura maya"; y las "fábulas".[262]

El tema de la enfatiza siempre las consecuencias funestas de la pasión y la idea de que la falta del amor verdadero induce a los humanos hacia ellas, en forma de odio, venganza, orgullo, deseo de pose de la mujer deseada, incluso la propia cuñada. Al contrario del amor desinteresado, que salva, la pasión siempre conduce a la muerte y la es la propia pasión, como mujer engañadora que se posesiona de la voluntad de los hombres para matarlos. Su mensaje es una forma de prevenir a los seres humanos sobre el dominio que deben tener sobre ellas. En algunos relatos recogidos entre los siglos XIX y XX, se aparece como una hermosa mestiza vestida con huipil y fustán, que viene al mundo después de muerta para repartir entre los hombres el amor que no supo dar en vida. Es un espíritu maligno, pero de bella apariencia, que vive en las selvas, en las ceibas o en los troncos de los árboles. Sus víctimas son los hombres, a quienes se les aparece peinando sus largos cabellos, para seducirlos y matarlos con su abrazo, o enloquecerlos.

Sus historias explicativas hablan del espíritu de una princesa que murió despechada por no haber sido correspondida por el guerrero de quien estaba enamorada. Pidió y obtuvo de los dioses el poder de vengarse en todos los hombres, matándolos y robándoles el alma. En los relatos, lo mismo puede aparecer como una serpiente de cola dura y puntiaguda; como tronco de árbol o un arbusto espinoso; con garras de ave de rapiña e, incluso, como "el mismo demonio".

En Veracruz, espíritus semejantes aparecen en los ríos, como La Mujer del río y La Mujer que lava, como sensuales lavanderas de larga cabellera, vestidas de blanco, y siempre de espaldas. Cuando los hombres se les acercan echándoles piropos y con deseos excusos, les muestran el rostro, que puede ser de mula, de yegua o de calavera, por lo que caen enfermos o se mueren del susto.

Para Báez-Jorge, son configuraciones ideacionales articuladas con el antiguo pensamiento religioso, sin que hoy en día constituyan propiamente deidades en el sentido estricto. Forman parte de un vasto complejo de mitologías, rituales, símbolos y epifanías, reelaborados sincréticamente desde la implantación del cristianismo, integrando el "cuerpo doctrinario y numinoso de las supersticiones oriundas del cristianismo medieval, acrecido de los aditamentos ideológicos de hechura colonial".[263]

" Y "

Un autor ya dijo que el imaginario social y colectivo se incrementa en los "periodos calientes" de la historia,[264] lo que en el caso de México puede ser textual. En 1982, pocos meses después de la erupción de "El Chichonal", Madre Telúrica para los zoques de Chiapas, Báez-Jorge recogió diversos relatos sobre una figura indígena femenina, de connotaciones seductoras y letales. Se trataba de , la mujer-volcán de vagina dentada, que aparece anunciando las erupciones y hace a los volcanes temblar y expeler lava y humo. Según los que han podido verla bañándose en el río, tiene escamas y cola de pescado, como las sirenas, pero también "dientes en sus cosas de mujer", mientras que otros la describen joven durante el día, recia en la tarde, y en la noche "vieja y fea".

Para el autor, mantiene claras afinidades simbólicas con la la "mujer mala o del agua" de vagina dentada, a la que también se le atribuye la seducción de los hombres a quienes castra durante la cópula. Sin embargo, guardan diferencia, toda vez que la primera es la imagen de una deidad telúrica

primordial, en tanto que la Mujer Serpiente es una epifanía secundaria, si bien que en ambas aún resuena su antigua numinosidad terrestre.[265]

Y como se puede ver, cuando se trata de figuras femeninas macabras y seductores parece que se anda en círculos y siempre de regreso al comienzo. He aquí de nuevo a las sirenas, que ya merecieron del mismo autor un alentado estudio en el ámbito mesoamericano, como representaciones sincréticas de figuras femeninas semejantes a las del Viejo Mundo, en su relación con las deidades americanas de la sexualidad relacionadas con la fertilidad. Son historias y creencias que continúan actuales en México, en donde muchas practicas del presente suelen ser resultado de las historias del pasado. Y en ese sentido, cualquiera de los aspectos en que se estudie Mesoamérica, se estará estudiando la historia no de los hechos del pasado, sino de los procesos actuantes en el presente.

Entre los mexicanos de las diversas etnias y de las zonas rurales y urbanas, abundan también los relatos sobre las sirenas, tanto como los de la Llorona. Báez-Jorge ve un paralelo entre el erotismo letal de las sirenas del Viejo Mundo y las regentes de la sexualidad y de la muerte en el pensamiento religioso mesoamericano, de ahí que aquellas se hayan aclimatado tan bien en estas tierras, en la forma de poderosos mecanismos de control. Por eso, tales relatos y representaciones deben ser estudiados en el contexto de las rígidas sanciones establecidas por el cristianismo para la sexualidad en general y para la no regulada en especial.

En México son incontables, pero aquí sólo vimos una muestra, y todas son parientas, independientemente de las especificidades morfológicas y estructurales que los especialistas puedan encontrarles. También muchas otras deben circular de boca en boca, pues cada mexicano parece tener la suya en particular, al lado de su particular ángel de la guarda.

En términos históricos y como recursos de una didáctica social y amedrentadora, la Llorona, la Mulata, la Mujer Herrada, la

Tepas, la Xtáabay, las sirenas, PiowaČwe, Nawayomo y todas sus etcéteras son parientas, como representaciones colectivas de la mujer, en tanto depósito ambivalente de energía sobrenatural y expresión de su condición social subordinada.

LA MEMORIA, LA IDENTIDAD Y OTRAS POSIBILIDADES TEMÁTICAS

Lo que debería ser un capítulo sobre la actualidad de la Llorona, se redujo a los comentarios finales en la forma de sugerencias para posibles investigaciones, desde otras y diferentes perspectivas, por ejemplo, la memoria, individual o colectiva,[266] o incluso la memoria "heredada", en la acepción de Barth que la ve como un fenómeno de proyección o identificación con algún pasado, tradiciones culturales o personajes que resultan de los procesos de socialización política e histórica.[267]

Todas como un medio de adentrar en las cuestiones identitarias, por ejemplo, de los chicanos, emigrantes mexicanos y sus descendientes en los Estados Unidos, donde forman la frontera viva de lo que un autor ha llamado "El Gran México".[268]

En uno de los sitios de internet que le son dedicados, se afirma que existen allá alrededor de veinte millones de personas que creen en la Llorona,[269] lo que explicaría el gran número de documentos electrónicos y artículos en revistas académicas de instituciones norteamericanas,[270] en las que aparece con sus "señas particulares":

: La Llorona.

México, por tradición, pero desde los Estados Unidos hasta la Patagonia.

vestido y velo blancos y flotantes; lamentos, gritos o llanto.

la muerte trágica de los hijos.

espantar, anunciar desgracias, acarrear muerte o enfermedades.

ninguna.[271]

Desde la memoria, la Llorona ofrece posibilidades de orientación psicoanalítica, a través de historias personales que en términos historiográficos pueden producir resultados concretos. Si bien muchas veces proyectan conflictos relacionados con situaciones personales o familiares, incluidas herencias, infidelidades conyugales o abortos, igual funcionan con los conflictos sociales, laborales o migratorios, ilustrando la forma cómo las personas o las comunidades administran, incluso, las catástrofes económicas, naturales y hasta ambientales.

Así lo sugiere, por ejemplo, el relato sobre las apariciones de la Llorona en el pozo del patio de una antigua casa de Acapulco, cuando todavía era una villa y antes de convertirse en el centro turístico que es hoy. A la muerte de los primeros propietarios, fue vendida y en el local se instaló un famoso centro nocturno. Durante la remodelación, se encontró en el fondo del pozo un baúl de joyas que algunos familiares conservaron sin incluirlas en el monto total de la herencia.

Cuando las usaban en las reuniones familiares, comentaban los parientes que eran las joyas de la Llorona.[272] Era su forma de aludir al hecho de haber sido despojadas o excluidas de la herencia.

Para un conductor de taxi en Guanajuato, la Llorona fue una mujer que tuvo que prostituirse para sobrevivir cuando el marido fue encarcelado. En esas circunstancias, ella tuvo hijos que no sabía cómo explicarle, por lo que a su salida los escondió atrás de su casa mientras lo preparaba para confesarle su “culpa”. Pero la casa quedaba junto a un rio, que creció por las lluvias torrenciales y los niños murieron ahogados.[273] En este caso y aunque movida por la necesidad, tenemos a una mujer que se volvió Llorona por haberse prostituido y tener hijos que resultaron de su pecado.

En Xalapa, un relato da cuenta de que es muy frecuente escuchar o ver a la Llorona en Carrizal, un sitio cercano conocido por las aguas termales que brotan del propio río y donde nació quien me lo contó. Según su experiencia y entre sus conocidos o

parientes, sólo la han escuchado o visto los infieles y mujeriegos, quienes se enfermaron cuando eso ocurrió. A la pregunta sobre si él ya la había visto o escuchado su grito, inmediatamente miró hacia su esposa que se encontraba a su lado y lo negó rotundamente.[274]

Y si bien la Llorona ya ha sido representada por varias actrices en el cine, estas no se han visto libres de convertirse en ella. Tal es el caso de Lupe Vélez, en el relato de un conductor de taxi, quien la recogió en el Panteón de Dolores de la Ciudad de México, donde está enterrada. Lupe nunca interpretó a la Llorona, pero fue una famosa actriz mexicana que hizo carrera en Hollywood en la década de los 30-40 y se suicidó. La Virgen, su madrina, la castigo porque además lo hizo justamente en el aniversario de ambas, el 12 de diciembre, por lo que sigue y seguirá penando hasta que la perdone.[275]

En la memoria familiar y en el relato de una joven para un programa radiofónico del puerto de Veracruz, la Llorona fue una hija ingrata, que abandonó a su madre para seguir al hombre que amaba. Y aunque se casó y tuvo hijos, los remordimientos nunca la dejaron ser feliz. A la muerte del marido y cuando los hijos se fueron quiso redimirse ante su madre, pero ésta ya había muerto sin perdonarla, por lo que ella también murió de tristeza. Se dice que ella es la Llorona que se aparece por las noches en el malecón de Veracruz.

En este caso y siendo Veracruz un puerto, la idea de abandono asociado a quienes se quedan y de incertidumbre a quienes se van es terreno fértil para las leyendas.

Y las historias son interminables, pero en la imposibilidad de repetir todas, finalizamos con la versión ecológica de un niño en una de las comunidades chicanas de Nuevo México. Para él, la Llorona era una joven muy bonita que se enamoró de un americano rico, cuyas fábricas contaminaban las aguas del río que abastecía la población. Como consecuencia, los hijos que tuvieron nacieron ciegos por lo que ella decidió ahogarlos para evitar-

les que sufrieran. Se volvió la Llorona y san Pedro condicionó su entrada al cielo a que primero los rescatara de las aguas, lo que no ha podido hacer a causa de la contaminación.[276]

En el terreno de la poesía chicana, las preocupaciones ecológicas las encontramos en Alurista, "the most bardic and prophetic of our chicanos poets", quien desde 1971 ya adelantaba el tema en su poema "Must be the season of the witch":

The witch

La Llorona

she lost her children

and she cries

in the ravines of industry

devored by computers

and gear…[277]

"Mediadora", sería la palabra que definiría a la Llorona, ya que aparece de forma diferente para cada hombre o mujer, niño o niña, joven o vieja que cultive su memoria.[278] Una dimensión simbólica que, para algunos autores, si articulada con la historia mexicana y no únicamente con sus contextos sociales, podría lograr que fuera entendida como un símbolo positivo para las mujeres, pero también contestatario. O como la representación simbólica y crítica de una utopía largamente frustrada de las masas populares que repiten sus historias. Y en ese sentido, sus leyendas y simbología sólo tendrían sentido en su diferencia, si relacionados con los otros dos símbolos femeninos mexicanos, Guadalupe y la Malinche, amalgamadas todas en una experiencia histórica concreta. Un autor chicano propone una lectura de la Llorona como una negación contra hegemónica y explícita de la oposición madre/prostituta; una respuesta popular a la paradoja representada por la Virgen de Guadalupe y la Malinche, en una perspectiva en la que ella no sería sólo un (anti)modelo para las mujeres, ni el infanticidio una violación a las normas patriarcales, sino el resultado de que ellas sigan viviendo las poderosas contradicciones

sociales y psicológicas, creadas y articuladas diariamente por las normas mexicanas. Esa —dice— sería la más grande y fundamental amenaza de la Llorona contra los hombres, pues con ese acto estaría destruyendo simbólicamente las bases familiares del patriarcado.[279]

Para la artista plástica Juana Alicia, autora de un mural sobre la Llorona en la comunidad de La Misión, fue una mujer que salvó a los hijos de la esclavitud, motivo por el cual —dice ella— quisiera que su obra funcionase como otra , "para que nos demos cuenta de las amenazas ecológicas, morales y espirituales que enfrentamos hoy en día y lo que podemos hacer para cambiarlas".[280]

Otro de los caminos para llegar a la Llorona es la literatura popular, partiendo de la afición de los mexicanos por los géneros de terror. Así lo pude concluir después de una rápida búsqueda en los sectores de libros y revistas de los "tianguis", mercados, estaciones del metro o terminales de autobuses, en las que aparece en colecciones del tipo "Leyendas de amor, misterio y terror del México Colonial", "Mitos y Leyendas Mexicanas", o "Mitos y Leyendas de los Aztecas", para citar sólo tres, aunque incluyan otros como "Monstruos de la Mitología Griega para Niños", "La Mano Peluda" o "Leyendas de la Colonia". Algunas de estas publicaciones reúnen las versiones orales de la Llorona "propias" de cada estado, mientras que otras parecen más catálogos de ella en cada uno. Así, cada entidad federal tiene su versión particular de la leyenda, en títulos como: "La Llorona de Guerrero", "La Llorona de Aguascalientes", o con el nombre colonial de las actuales ciudades o entidades federativas, a fin de reforzar la idea de que son antiguas y producto de una minuciosa investigación. Las Lloronas de "Santiago de Querétaro", de "La Villa Rica de la Vera Cruz", o de "Santa Fe y Real de Minas de Guanajuato", son algunos ejemplos. La mayoría explicita sus objetivos pedagógicos y se ofrece como un muestreo de la riqueza literaria del país; otras incluyen "glosarios actualizados" y hasta cuadernos de ta-

rea que "reforzarán el conocimiento de los estudiantes en el campo del español, mismos que fueron organizados de forma para que cumplan con los objetivos señalados en algunos de los programas de estudio oficiales para la enseñanza media".[281] Todas, sin excepción, repiten la vieja fórmula de la mujer en pena, castigada por transgredir las normas de la moral y la religión contra los sagrados deberes de la maternidad.

En México, existen algunas publicaciones supuestamente científicas que tratan de experiencias paranormales, con títulos que pretenden garantizar su probidad, como el de "investigador" que exhibe el editor de la "Revista de la Organización Mundial de Investigaciones Paranormales".[282] Ahora e independientemente de su seriedad académica, de la calidad editorial o del éxito en sus objetivos morales, didácticos o simplemente recreativos, queda claro que su éxito comercial corresponde a la demanda popular.

En los Estados Unidos, las ediciones infantiles suelen tener objetivos semejantes pero por caminos diferentes.[283] Allá, la Llorona se "aparece" de forma más variada, a veces en su tradicional versión asustadora, pero en otras casi como un hada madrina, generalmente en presentación bilingüe e ilustrada, lo que ya indica una intención didáctica, según cada autora o autores. Ejemplo de ello son: "La Llorona. The weeping woman", de Joe Hayes y Vicki Trego, el primero considerado "The Southwest´s storytelles". La obra enfatiza la punición como resultado del orgullo y la idea de ser la sumisión y la obediencia, las cualidades que se esperan de las mujeres. Aunque la Llorona lo sigue siendo por haber matado a sus hijos, eso ocurrió por haber sido orgullosa al extremo de contrariar los consejos de sus padres y permitirse elegir el hombre con quién quería casarse. Y claro que eligió mal, ya que él la dejó por otra. La propia portada pone énfasis en el dolor que provoca la desgracia, ya que no hay desgracia mayor para una mujer que un mal casamiento.

Pero tenemos también a "Prietita and the ghost woman/La Llorona", de Gloria Anzaldúa, en la que la mujer fantasma ya no se aparece a Prietita, el personaje central de la historia, para asustarla sino para ayudarla en una situación difícil. Está aquí más como hada madrina que como bruja y también la propia portada así lo indica, en la expresión tranquila del personaje, que aparece, además, con trazos étnicos y sin que nada en ella sugiera un contenido trágico.

En el caso de La Llorona: The cryng woman, de Rudolfo Anaya, editada por la University of New Mexico Press, en 2012, sigue siendo un personaje de la época colonial, pero ya no es ella quien mata a sus hijos, sino que los pierde en función de la bellaquería paterna. El objetivo sería mandar un mensaje familiar y accesible sobre la mortalidad infantil para lo que colabora la propia portada. Una "madona" joven, con el hijo en brazos, rodeada de plantas y animales característicos de la flora y la fauna mexicana, como mariposas, un búho y un coyote, entre otros. La portada toda transpira un clima lúdico y agradable.[284]

LA NOVELA

La Llorona lo es por su llanto, su característica identitaria, pero incluso este se anda reinventando entre las chicanas, o por lo menos los motivos para el mismo. Tal ocurre en la novela de Sandra Cisneros, , cuyo personaje central es Cleófilas. Al principio la obra parece seguir el mismo guion ya conocido: una joven esposa es víctima de su tradicional y fatídico destino, con un marido golpeador. Vive cerca de un arroyo y tiene como vecinas a Dolores y a Soledad, cuyos nombres ya son proféticos. Un día Cleófilas se atreve a abandonar al esposo y a dar el primer paso para el cambio, que ocurre cuando cruza el arroyo. Esa transgresión o inversión de la norma que representa el abandono del hogar y del marido llegó con Graciela y Felice, dos chicanas solidarias que la ayudan a armarse de valor.

Pero la reinvención aquí se da en el llanto, ya que entre las chicanas, el grito de la Llorona no sería más de dolor o de pérdi-

da, sino de liberación y de victoria. Para una reseñista de la obra, sería un grito semejante al de Hidalgo: “Si el grito de Dolores marcó el principio de la Independencia de México, el grito de la Llorona pretende marcar aquí el de la emancipación mejicana o chicana”.

Ahora su llanto es de comunicación, pues por siglos substituyó al lenguaje hablado, a la palabra, que nunca tuvo ni se le escuchó. Y esa ausencia de lenguaje en la Llorona representaría el silencio forzado de las mujeres, en una sociedad que les ha impedido tener voz. Las chicanas se la están devolviendo, y a sí mismas.

En el género novela, tenemos también

, de Justo S. Alarcón, con una propuesta de crítica social propia de la literatura chicana. Según su autor, se trata de una novela de “tesis”, que tendría como antecedente temático y estructural a la “novela magonista”, así llamada en alusión a uno de sus principales exponentes, Ricardo Flores Magón, al que se juntan Práxedes Guerrero y Lázaro Gutiérrez de Lara. Son autores que se caracterizan por usar la literatura como expresión del punto de vista y la realidad vivida por “los de abajo”, “aquellos que sufren la imposición de los nombres propios y sagrados, sin poder librarse de ellos a no ser con el insulto, la violencia, la usurpación del poder, o sea, dándole la vuelta a la tortilla”.[285]

es la “intrahistoria de los oprimidos, de los que no pueden hablar por sí mismos”; una obra del Juicio Final, pues finalmente se venga de las instituciones sociales responsables por el fin de la equidad entre los mortales: la Iglesia, la ley, el , la economía capitalista, la política, la ciencia mercenaria.

También tenemos , de Juan Trigos, un autor especializado en los temas de terror, con una pretendida densidad psicológica sobre una historia de corte tradicional, pero con un lenguaje supuestamente actualizado, aunque igualmente amenazador como el de las leyendas:

> Cuando en ella pienses sin querer, cuando con ella sueñes sin lo desear. Cuando te haga vivir el miedo es porque la habrás resucitado por dentro. Se hizo carne en tu carne (…), corazón en tu cora-

zón, sangre en tu sangre. Es allí, dentro del alma, donde el daño de la Llorona es más grande.[286]

LAS COPLAS DE LA LLORONA

Un interesante tema para una investigación sería "la Llorona" de la canción popular, en la que hay canciones en diferentes géneros, pero ninguna más conocida que la del Istmo de Tehuantepec. Existen en México más de 300 coplas de esta canción, algunas de ellas entre las más cantadas e infalibles en los repertorios de los conjuntos y cantantes populares de los géneros tradicionales.

Con todo y en una percepción muy personal, esta Llorona cuya historia es igualmente trágica y forma parte de una tradición funeraria, no se refiere directamente a la aparición aquí tratada, algo que aparentemente ha pasado desapercibido. Se dice que está inspirada en una hermosa "tehuana", gentilicio de las mujeres que nacen en Tehuantepec, que se volvió Llorona al morir ahogada en un río y cuya memoria el novio quiso perpetuar dedicándole cuarenta coplas. O sea, las coplas no aluden precisamente a la Llorona que pena por sus culpas sino a la amada de quien las canta. Llorona sería una forma cariñosa de dirigirse a la amada, en alusión a las plañideras que en la región del Istmo de Tehuantepec acompañan los cortejos fúnebres y a quienes las gentes llaman lloronas.[287]

¡Ay de mí! ¡Llorona!,

Llorona de azul celeste.

Aunque la vida me cueste, ¡ay Llorona!

No dejaré de quererte.

Musicalmente pertenece al género "son", generalmente bailable, acompañado por una "charanga" o una "marimba", y cantado casi siempre en español. En México, la letra de los sones suele estar formada por cuartetos de versos, rematados cualquiera de ellos por un refrán al final de cada línea, acompañados por un coro.[288]

¡Ay de mí!, Llorona,

Llorona de un blanco lirio,

el que no sabe de amores,

¡Llorona!, no sabe lo que es martirio.

Y como la Llorona de las leyendas, la de las coplas tiene letras y modalidades musicales propias de cada región del país. En Veracruz, por ejemplo, existe una Llorona "jarocha" que pertenece hoy a la categoría de "folclor moribundo", llamado así porque difícilmente se encuentra algún grupo que aún la interprete.[289] Son considerados "sones perdidos", que salieron del repertorio popular veracruzano probablemente porque no combinan con la picardía ni el espíritu festivo e irreverente atribuido a la música jarocha, caracterizada por el improviso, la espontaneidad y las letras de doble sentido:

Una Llorona me dijo,

que la llevara allá abajo.

Y yo le dije Llorona,

que te lleve quien te trajo.

(…)

Estaba la Lloroncita

platicándole a un ranchero,

¡que para pasar trabajos

lo mismo es en plan que en cerro!

(…)

¡Ay llorar, Llorona

déjame llorar,

que el corazón me lo pide

llorar para descansar!

Para un especialista, esta Llorona o Lloroncita deriva de las "malagueñas" y "peteneras" españolas, popularizadas en México desde su aparición alrededor del siglo XVIII y todavía presentes en diversas regiones del país.[290]

La Llorona istmeña fue objeto de una lectura psicoanalítica con el fin de analizar al mexicano a través de sus coplas, según las cuales, es un ser escindido, partido en dos; "es pirotecnia, es agresión, es miedo, es incendio de pasiones contradictorias y silencio sonoro en busca de canción. Es un ser "dividido, herido por el machetazo de la Conquista; lágrimas en busca de ojos que las lloren", y es por eso que "el mexicano canta":

Todos me dicen el negro, ¡ay Llorona!

negro pero cariñoso,

yo soy como el chile verde,

¡ay Llorona! picante pero sabroso…[291]

Con las coplas de la Llorona el mexicano estaría expresando su necesidad de ser amado, a pesar de las condiciones adversas y discriminatorias, como el color oscuro de su piel, compensada a su vez por la equiparación valorativa con el chile, "picante pero sabroso". En realidad, el tema es la orfandad, analizada desde el trauma provocado por la ruptura de la simbiosis entre la madre y el hijo, intensificada aquí por la ausencia de figuras masculinas compensatorias, como el padre o las instituciones. El mexicano sería un huérfano de padre y de Estado, viviendo una situación traumática que se expresa amplia y repetidamente en los temas de la popular canción.

¡Y, ay, llorar Llorona!

déjame llorar,

que sólo llorando puede

mi corazón descansar,

y por eso lloro tanto

y por eso he de llorar.[292]

Y así van los mexicanos cantando sus desamores y llorando sus amores, carencias y traumas, como lo dicen en las "Coplas de amor desdichado y otras coplas de amor", incluidas en el "Cancionero Folklórico de México".

LA PINTURA Y EL ESPECTÁCULO

Tenemos también el caso de la pintura, inspirada en la Llorona de la canción, ya que no son comunes en México las representaciones pictóricas del fantasma, lo que no significa que no puedan existir. Un ejemplo es la obra de Víctor Zubeldía, vencedor de un concurso de jóvenes talentos promovido por el gobierno del Estado de Oaxaca, y que se inspiró en cuarenta coplas de la canción istmeña. El artista aborda temas culturales y sociales de actualidad, plasmados en su pintura en combinación con las coplas, que funcionan como textos explicativos o complementarios de los títulos en español y en inglés, y en los que no podría faltar el tema de la migración.

Tampoco faltan en México las representaciones de la Llorona en espectáculos que combinan teatro, danza, luz y sonido, como los que se presentan en Xochimilco durante la temporada del "Día de Muertos", cuyas celebraciones son bien conocidas.

Forman parte de las políticas culturales que se apropiaron de la tradición y la mantienen viva adaptada al mercado de consumo. La época de los muertos es una excelente oportunidad para "invocar" a los fantasmas y exorcizar los miedos colectivos, pero también de aplicar formas de control que se venden disfrazadas de recreo y distracción.

Un ejemplo es "La el lamento de La Llorona", espectáculo de ballet, luz y sonido que se presenta ininterrumpidamente en la Ciudad de México desde hace más de 25 años, en las semanas inmediatamente anteriores y posteriores al Día de muertos. El escenario es un islote en los canales de Xochimilco, un lugar que ya fue dedicado al culto de , donde tenía un "santuario construido con el escudo de un guerrero, fijado en el agua con su lanza y con las ramas del ahuejote, el árbol típico de Xochimilco", y donde —se dice— murió ahogado el hijo de la diosa.[293]

Antes y desde que se estrenó en 1958, la Plaza de Chimalistac fue el escenario de La Llorona, obra teatral de Carmen Toscano, que combina diálogos en náhuatl con citas de poetas prehispáni-

cos, en una trama de contenido moral intercalada con conflictos étnicos y sociales, además de una serie de elementos simbólicos representados por el agua, la luna y la muerte. Los personajes, don Nuño y Luisa, están inspirados en los del poema de Vicente Riva Palacio y Juan de Dios Peza, aunque aquí Luisa justifica el asesinato de sus hijos por el deseo de librarlos del estigma de haber nacido bastardos, según lo expresa repitiendo fragmentos de antiguos poemas indígenas:

Sólo venimos a dormir,

sólo venimos a soñar,

no es verdad, no es verdad

que venimos a la tierra a vivir…

¿Los destruí, tú dices?

No, ellos no están muertos, (…)

gritaré y seguiré gritando para siempre

mientras sienta la lucha dentro de mí.[294]

La Llorona y la Malinche también han funcionado como portavoces del grito indignado y rebelde de los jóvenes. En 1970, cuando aún estaba fresca la sangre que corrió la "Noche de Tlatelolco" en la Plaza de las Tres Culturas, se apareció de nuevo la Llorona como la Malinche, en , una obra que Carlos Fuentes escribió en Berlín como catarsis y respuesta "apasionada, inmediata pero reflexiva a los acontecimientos de 1968". En México la presentó personalmente al público en el Teatro Universitario, en una lectura que se llevó a cabo bajo la cerrada vigilancia de los espías e informantes del gobierno. Sus palabras hablan por sí:

Malintzin, Malintzin, Malintzin…

Marina, Marina, Marina…

Malinche, Malinche, Malinche…

¡Ay!

¿a dónde iré?

Nuestro mundo se acaba,

¿Dónde está mi casa?

¿Dónde está la casa de todos?

¿Dónde está el hogar de mi pueblo?[295]

En 1991, el autor retomó el tema en "Ceremonia del alba", uno de cuyos fragmentos cerró el capítulo anterior. Según sus palabras en la nota introductoria con que abrió esta edición, en la anterior estaba más movido por la política que por el teatro, al que fue regresando poco a poco durante las representaciones, realizadas en las "arenas romanas de , con todo el lujo de un presupuesto suizo", o las más modestas en los auditorios universitarios. Ellas recolocaron la obra en su camino teatral, alejándola de las motivaciones políticas, aunque manteniendo el espíritu original.

EL CINE

Es otro de los posibles caminos para acercarse a la Llorona, ya que, según una especialista, es "la principal fuente para describir la identidad nacional de los mexicanos"[296] y a donde arribó en la década de 1930 en forma de melodrama, un género que en el cine suele instigar mórbidamente al espectador y tentarlo con lo prohibido, antes de concluir generalmente con un golpe teatral moralizante.

Su propósito —dice una autora— es condenatorio y fatalista, "paralelo al sensacionalismo incitante y malsano con que explota la anormalidad emocional, casi pornográfica y erótica de sus historias. Anormalidad cuya repetición acostumbra al público a la aceptación de toda una imaginaria artificial por sobre la realidad cotidiana".

Fue el comienzo de una lista que hasta hoy no ha terminado, entre 1933 y 1959[297] con "La Llorona"; en 1974 en "El Santo y Mantequilla Nápoles en la Venganza de la Llorona;[298] en 1993 "The Weeping Woman. Tales of La Llorona", producida por la Universidad de Texas;[299] en 2000, "Lagrimas en el río", producción panameña; en 2004 "The mexican dream", ganadora del se-

gundo lugar en la categoría “video-ficción” del XXVI Festival de Cine Independiente de Elche;[300] y una veintena más de títulos sobre el tema que pueden o no llevar su nombre.

Pero al final, ¿cómo explicar el éxito de la Llorona y su larga permanencia en el imaginario afectivo y colectivo de los mexicanos?

Como ya he dicho repetidas veces y espero haberlo mostrado, la Llorona es la madre imaginaria; la madre histórica; la madre patria, amada, vendida, perdida, partida. Es la madre tierra primordial; es y es Malinche; es una y es todas, pues, parodiando a Carmen Toscano, es el grito que llevan consigo y adentro todas las mujeres.

Es, en fin, la fusión y la confusión; la culpa, la penitencia y el perdón, y por eso su sombra ha de vagar en la mente y el alma de los mexicanos, como un fantasma personal e instrumento colectivo de control, o como bandera de lucha. En sus derrotas y victorias; con sus vicios, virtudes y perdones, a donde fueren los mexicanos encontrarán a sus malinches y llevarán a sus lloronas, como ayer y como hoy. Y con esto concluyo este viaje histórico con la Llorona y la Malinche, no porque sea el último y ni el único. A cualquier hora y en cualquier encrucijada aún podré encontrármelas de nuevo.

¡Aaayyyy, mis hijos!

---

261 Roberto Williams García, Roberto. *Danzas y Andanzas. (Etnología)*. (Xalapa: CONACULTA; IVEC; Gobierno del Estado de Veracruz; Fondo Estatal para la Cultura y las Artes), 224-229.

262 Colli. *Leyendas Yucatecas*…,109-110.

263 Báez-Jorge, *La Corte de X-Tabay. El erotismo numinoso…,* 7-9.

264 Baczko. Imaginação Social. En: *Anthropos-Homem…*

265 Báez-Jorge. “PiowaČwe: La Mujer-Volcán de vagina dentada” en: *Los Oficios de las diosas*…, 342-343.

266 Maurice Halbwachs. “A Memória Coleltiva. Sao Paulo: Vértice, 1990”. También, José Manuel Valenzuela Arce(coord.) *Decadencia y auge de las identidades* (Tijuana BC: El Colegio de la Frontera Norte, 2000), 53.

267 Fredrik Barth, A análise da cultura nas sociedades complexas, en: O *guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (Rio de Janeiro, Contracapa, 2000),107-139. La Fiesta Brodway” de los Ángeles, celebrada el 5 de mayo, sería un buen ejemplo de memoria heredada, ya que es una fiesta de la comunidad hispánica en general, pero en México conmemorativa de la Batalla de Puebla, y que en los Estados Unidos se ha adoptado como de la Independencia. Sin embargo, no sería este el único ejemplo, como se puede ver en: Rodríguez, Mariángela. Tradición, Identidad, Mito y Metáfora. Mexicanos y Chicanos en California, México: Ciesas; Miguel Porrúa, 2005. especialmente los capítulos 3, 4, y 5, pp.127-228

268 Expresión de Américo Paredes usada por José Limón, para referirse al México de los mexicanos y sus descendientes, en ambos lados de la frontera con Estados Unidos, ver: Limón José E. La Llorona, "the third legend of Greater México: cultural symbol women and the political unconscious, en: Adelaide R. del Catillo. (org.*) Between Borders*. (Encino CA: Floricanto Press, 1990),399-430.

269 Disponible en: BBC Mundo.com http://www.com.ve/actualidad/articulo/ html/act182949/htm Consultado el 27 de febrero de 2007.

270 Entre ellos, "La Llorona", de Carlos Sodja, publicado por la Edimex; "La Llorona as a Social Symbol" y "La Llorona in Juvenil Hall", de Bess Lomax- Hawes; "La Llorona in Southern Arizona", de Betty Leddy; y "La Llorona and Related Themes", de Bacil F. Kirtley, publicados en la revista Western Folklore. "Mexican Folk Narrative from the Los Angeles Área", de Elaine K. Miller, publicado en Austin por la University of Texas Press; "Aztecz Motifs in La Llorona", de Robert A. Barakat, en Southern Folklore Quarterly; "The Vaginal Serpente and Other Themes from Mexican- American Women's Role", de Rosan A. Jordan en: Women's Folklore, Women's Culture, eds. Rosan A. Jordan and Susan J. Kalcik, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985; "Mexican Legendry and the Rice of the Mestizo" de Américo Paredes, en American Folk Legend: A Symposium, ed. Wayland D. Hand, Berkeley and Los Angeles University of California Press. También en la literatura infantil como: "Prietita and the Ghost Woman/La Llorona", de Gloria Anzaldua, entre otros.

271 Disponible en: www.editorialbitacora.com/…/Llorona.jpg Consultado el 19 de septiembre del 2019.

272 Cf. testimonio del licenciado Enrique Silva, Cónsul Adjunto del Consulado General de México en Río de Janeiro.

273 Cf. testimonio del taxista Salvador Guerra, Guanajuato, Gto.

274 Cf. testimonio del arquitecto Gonzalo Fernández Álvarez. Xalapa,

275 Alfonso Loya, "La Llorona del Panteón de Dolores", en: *Archivos de Fan†asmas. Revista de la Organización de Investigaciones Paranormales*, no. 9. (O.M.I.P) (2005): 12. También, "La Llorona. El lamento de un pueblo", en la misma revista.

276 Clarice Pinkola Estès*, Mujeres que corren con los lobos. Mitos e historias do arquetipo da mulher selvagem,* 8ª. Ed. (Rio de Janeiro: Roco, 1994), 373-377.

277 Alurista. "Must be the season of the witch" en: *Fiesta en Aztlan: antology of chicano poetry* (Santa Bárbara, CA: Capra Press, 1981), 83.

278 Creative/Nonfiction/Magazine:http://www.creativenonfiction.org/thejournal/articles/issue23/Issue23contents/htm

279 Bess Lomax-Hawes. *La Llorona in Juvenil Hall* en: Western Folklore 27 (1968): 153-170.

280 En: El Tecolote on line. Disponible en: http://news.eltecolote. org/news/view_article

281 Selección de Francisco Fernández, *Leyendas de amor, misterio y terror del México Colonial*. (México: Editores Mexicanos Unidos, 2005).

282 Los ejemplares consultados pertenecen a la colección de dos hermanas, mis vecinas en Xalapa, aficionadas a los temas macabros y sobrenaturales, que me pidieron no mencionar sus nombres, lo que por sí ya es sintomático.

283 Joe Hayes; Vicky Trego Hill, *La Llorona. The Weeping Woman, An Hispanic Legend Told in Spanish and English*. 2ª ed. (El Paso: Cinco Puntos Press, 1987). El primero conocido como "the Southwest's storytelles". También, "Prietita and the ghost womqn/La Llorona", de Gloria Anzaldua.

284 Rosa María Spinoso Arcocha, "Relatos y narrativas chicanas de la Llorona", en: Cristina Castellano, coord. *Raíces suspendidas. Estéticas y narrativas migrantes desde una perspectiva de género,* (México: UDG, CUTonalá, 2018), 137-175.

285 Justo S. Alarcón. *Los siete hijos de La Llorona* (México: Alta Pimeria Pro Arte y Cultura, 1986),4.

286 Juan Trigos. *La Llorona*. 2ª ed.(México: Fontanamara, 1998),49.

287 Beatriz Garza Cuarón; Beatriz Jiménez de Báez. (editoras), *Estudios de Folklore y Literatura. Dedicados a Mercedes Días de Roig* (México: COLMEX, 1992), 551.

288 Miguel Covarrubias. *El sur de México. Colección Clásicos de la Antropología Mexicana* (México: INI, 1989).

289 Realmente, en Tlacotalpan, ciudad veracruzana del Sotavento, no la conocía ninguno de los conjuntos que se acercaron para prestar sus servicios a los turistas en los bares y restaurantes.

290 Mis agradecimientos a David Rubio Galván, funcionario del Instituto de Estudios Históricos y Sociales de la UV, arpista del conjunto "Viva Veracruz", que me cedió gentilmente parte del material musical aquí citado. Por ejemplo: Humberto Aguirre Tinoco. Sones de la Tierra y Cantares Jarochos. En *Programa de Desarrollo*

Cultural del Sotavento. (Instituto Oaxaqueño de Cultura; Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte de Tabasco; Instituto Veracruzano de Cultura, 1991).

291 Santiago Ramírez. *El mexicano. Psicología de sus motivaciones*. (México: Grijalbo, 1977).

292 Copla recogida en Alvarado, Veracruz, en: *Cancionero Folklórico de México*…, 8.

293 La Cihuacóatl: el lamento de La Llorona. Disponible en: www.vivirmexico.com/2006/1010/la- cihuacóatl-el-lamento-de-la-Llorona www.xochimilco.df.gob.mx/actitudes/especiales/laLlorona2006.htmal

294 Toscano, *La Llorona…,*102-103.

295 Carlos Fuentes, *Ceremonias del Alba*…,19.

296 Paola Costa, *La apertura cinematográfica. México 1970-1976* (Puebla: BUAP, 2005), 22.

297 Emilio García Riera, *Breve Historia del Cine Mexicano. Primer Siglo 1877-1957* (México: CONACULTA/Mapa, 1998), 96.

298 Disponible en: www.dvdenlared.com/terror/santo_y_mantequilla

299 Disponible en: sparklehouse.com/angela/Llorona.jpg

300 Disponible en: www.es.tarmedia.com/

Fuentes

BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre Tinoco, Humberto. *Sones de la Tierra y Cantares Jarochos*. Veracruz: Programa de Desarrollo Cultural del Sotavento; Instituto Oaxaqueño de Cultura; Secretaria de Cultura, Recreación y Deportes de Tabasco; IVEC, 1991.

Aizpuru; Pilar Gonzalbo. (Dir.). Staples, Anne. (Coord.) *Historia de la Vida Cotidiana en México. Bienes y Vivencias en el Siglo XIX*. México: COLMEX/FCE, 2005. Vol. IV.

Alberro, Solange. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México: COLMEX/ FCE, 1999.

— *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: COLMEX, 1992.

Alfaro, Héctor Gaitán. *La Calle donde tú vives*. 2ª ed. Tomo 2. Guatemala: Artemis & Edinter, 1989.

Altamirano, Ignácio Manuel. *Obras Completas*. México: SEC, 1988. 11 tomos.

Alzate y Ramírez, José Antonio. Índice de las Gacetas de Literatura de México. México: Instituto Mora, 1996.

Anónimo. *Leyendas de México*. México: Ed. Leyenda, 2005. Appendini, Guadalupe. *Leyendas de Provincia*. México: Porrúa, 1999.

Arcos, Roberto Moreno de los. "Un eclesiástico criollo frente al Estado Borbón". En: índice de las Gacetas de Literatura de México de José Antonio Alzate y Ramírez. México: Instituto Mora, 1996.

Arendt, Hanna. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo-Brasil: Perspectiva, 1968.

Arizpe, Artemio de Valle. *Cuentos del México Antiguo. Historias de vivos y muertos. Leyendas, Tradiciones y Sucedidos del México virreinal*. México: Porrúa, 1999.

Arrom, Silvia Marina. *Las Mujeres de la Ciudad de México, 1790-1857*. Traducción de Stella Mastrangelo. México: Siglo XXI, 1985.

Austin; Alfredo López. *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. México: UNAM, 1966. 2 tomos.

Azar, Héctor. "Las Crónicas teatrales de Ignacio Manuel Altamirano. 1867-1885". En: Altamirano Ignacio Manuel. *Obras Completas*. México: SEC, 1988.

Báes-Jorge, Félix. "La corte de X-Tabai. El erotismo numinoso y la demonología sincrética en Mesoamérica". En: *L´Uomo. Società Tradizione Sviluppo*. Università di Roma "La Sapienza". Vol. VI n.s. – nn ½, 1993.

— *La Parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*. Xalapa: UV, 2003.

— *Las Voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Xalapa: UV, 1992.

— *Los Disfraces del diablo*. (Ensayo sobre la reinterpretación del Mal en Mesoamérica. Xalapa: UV, 2003.

— *Los Oficios de las diosas*. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México) Xalapa: UV, 2000.

— "Sexualidad femenina en Mesoamérica". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 19. México: UNAM, 1989.

Barthes, Roland. *Mitologías*. 9ª ed. Tradução de Rita Buongermino e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

Baudot, George. *La vida cotidiana en la América Española en tiempos de Felipe II. Siglo XVI*. Traducción de Stella Mastrangelo. México: FCE, 1981.

— "Apariciones Diabólicas en un Texto Náhuatl". En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM: 1972.

Botton-Burá, Flora. "Las Coplas de La Llorona". En: Garza Cuaron, Beatriz; Jiménez de Báez, Ivette. (Editoras). *Estudios de Folklore y Literatura*. (Dedicados a Mercedes Díaz de Roig). México: Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, COLMEX, 1992.

Bourdieu, Pierre. *O Poder Simbólico*. 7ª ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

— *A Economia das Trocas Lingüísticas. O que falar quer dizer*. São Paulo: EDUSP, 2000.

Bravo, María Dolores. "La fiesta pública: su tiempo y su espacio". En: *Historia de la Vida Cotidiana en México*. Tomo II. México: COLMEX, 2005.

Brian Wallis. (Org.) *Art alter modernism: rethinking representations*. Boston and New York: David R. Godine; New Museum of Contemporary Art, pp. 431-437.

Bryan, Susan E. "El surgimiento del Teatro Frívolo y la Sexualidad Femenina en México durante el Porfiriato". En: *Encuentro*. Revista del Colegio de Jalisco. Nº 1, octubre-diciembre, 1986, pp. 31-44. Vol. IV.

Buffault-Vincent, Ane. *História das lágrimas*. Tradução de Luiz Márquez e Martha Gambino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Burke, Peter. *Variedades de História Cultural*. Tradução de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Calderón de la Barca, Madame. *La Vida en México durante una residencia de dos años en ese país*. Traducción e prólogo de Felipe Texidor. México: Porrúa, 1987.

Camastra, Caterina. "A vuelo de pájaro. La veta popular en cuatro poetas mexicanas". En: *Contrapunto*. Nº 0. Xalapa-Veracruz: Editora del Gobierno, sep- dic de 2005. pp. 95-115.

Cano, Gabriela; José Valenzuela, Georgette. (Coord.). *Cuatro Estudios de Género en el México Urbano del Siglo XIX*. México DF: PUEG, 2001.

Cancionero Folkórico de México. Coplas de Amor desdichado y otras coplas de amor. 2º Tomo. México: COLMEX, 1975-1985.

Carballido, Elvira. "Dos Violetas del Anahuac". En: *Estampas de mujeres mexicanas*. México: DEMAC, 1994.

Carson, William E. "México: la maravilla del sur". En: Poblett Miranda, Martha. *Cien viajeros en Veracruz*. Tomo VIII. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado, 1992, pp. 139-167.

Cardoso, Ciro Flamarión; Malerba Jurandir. (Orgs.) *Representações. Contribuição a um debate transdisciplinar.* Campinas SP: Papirus, 2000.

Caso, Antonio. *Obras Completas*. Compilación de Rosa Krause de Kotterniuk. México: UNAM, 1976.

Castellano, Cristina, Raíces Suspendidas, estéticas y narrativas migrantes desde una perspectiva de género, Guadalajara, CUTonalá, 2018

Clavijero, Francisco Javier. *Historia Antigua de México*. (Edición del original escrito en castellano por el autor). 10ª ed. México: Porrúa, 2003.

Colli, Hilaria Máas. (Comp.) *Leyendas Yucatecas*. Mérida-Yucatán: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2003.

Corona Núñez, José. "Religiones indígenas y cristianismo". En: *Historia Mexicana*. México: Revista del Colégio de México, enero- marzo de 1961. Vol. X.

— "Correcta interpretación de jeroglíficos y algunos pasajes de códices y figuras que aparecen en la cerámica". En: *Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*. México: UNAM, 1984.

Costa, Paola. *La Apertura Cinematográfica. México 1970-1976*. Puebla: Universidad Nacional Autónoma de Puebla, 2005.

Cubas, Antonio García. *El Libro de mis Recuerdos*. México: Imprenta de Arturo García Cubas, Hermanos Sucesores. 1904.

Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução de Vera da Costa e Silva et alii. 18ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

Chong, Natividad Gutiérrez. (Coord.) *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la Independencia a la nación del nuevo milenio*. México: UNAM, 2004.

Dallal; Alberto. *La Danza en México*. México: UNAM, 1989.

Delumeau, Jean. *História do Medo no Ocidente. 1300-1800*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

— *Mil Anos de Felicidade. Uma História do Paraíso*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

De las Casas, Fray Bartolomé. *Los indios de México y Nueva España*. México DF: Porrúa, 1966.

De la Torre Villar, Ernesto. (selección, prefacio, notas y tablas cronológicas).

Lecturas Históricas Mexicanas. México DF: UNAM, 1998.

Del Castillo, Adelaida R. *Between Borders. Essays on Mexicana/ Chicana History*. Encino Cal: Floricanto Press, 1990.

Del Priore, Mary. *Ao Sul do Corpo*. Rio de Janeiro: José Olympio,1995.

Díaz del Castillo, Bernal. *La Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España*. 5ª ed. México: Porrúa, 1967.

Durán, Fray Diego. *Historia de los Indios de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México: Porrúa, 1967. Tomo I.

Eliade, Mircea. *Mito e Realidade*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Espejo Alberto; Ramírez, Ihalí; Cuevas, Norma A. *Diccionario Mítico-Mágico del Estado de Veracruz*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, 1994.

Eurípides. *Las Diecinueve Tragedias*. México: Porrúa, 1975.

Flores, Miguel Pastrana. *Historias de la Conquista. Aspectos de la Historiografía de Tradición Náhuatl*. México: UNAM, 2004.

Florescano, Enrique. (Coord.) *Mitos Mexicanos*. México: Taurus, 2001.

Foucault, Michel. *Microfísica do Poder*. 20ª ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

Franco, Rafael Olea. "Roa Bárcena: de la Leyenda al Cuento Fantástico". En: *Literatura Mexicana de otro fin de siglo*. México: COLMEX, 1986.

Frenzel, Elizabeth. *Diccionario de Argumentos de la Literatura Universal*. Madrid: Gredos, 1976.

Frías, Heriberto. *Leyendas históricas mexicanas y otros relatos*. 5ª ed. México: Porrúa, 2002.

Fuentes, Carlos. *Todos los gatos son pardos*. México: Siglo XXI, 1970.

— *Ceremonias del Alba*. México: Siglo XXI, 1991.

Gali Boadilla. Monserrat. *Historias del Bello Sexo. La introducción del Romanticismo en México*. México: UNAM, 2002.

Gámio, Manuel. *Hacia un México Nuevo. Problemas Sociales*. México: 1935.

Garza Cuarón, Beatriz; Jiménez de Báez, Ivette. (Editoras). *Estudios de Folklore y Literatura*. México: Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios. COLMEX, 1992.

Gay, Peter. *A Educação dos sentidos. A Experiência Burguesa. Da Rainha Victoria a Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

Geertz, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

Ginzburg, Carlo. *A Micro-História e outros ensaios*. Tradução de Antonio Nariño. Lisboa: Diefel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

— *Mitos, Emblemas, Sinais. Morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Girard, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

Giron, Nicole. "Ignácio Manuel Altamirano". In: Pi-Suñer Llorens, Antonia. (Coord.) *Historiografía Mexicana. En busca de un discurso integrador de la Nación*. México: UNAM, 2001, Vol. IV.

Godelier, Maurice. "Homem-Mulher". En: *Enciclopedia Einaudi*. Lisboa: Casa da Moeda, 1989.

Gómez de Orozco, Federico. *Doña Marina. La Dama de la Conquista*. México: Ed. Xochitl, 1942.

González Obregón, Luis. *Las Calles de México*. México DF: Editorial Patria, 1938.

González Torres, Yolotl. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Larousse, 1991.

— Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo. En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol X. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM:

Gruzinski, Serge. *A Colonização do Imaginário. Sociedades indígenas y ocidentalização no México español. Séculos XVI-XVIII.* Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

— *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*. México: INAH, 1988.

— *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" 2 (1492- 2019)*. México: FCE, 1994.

Guibernau, Monserrat. *Nacionalismos. O Estado Nacional e o Nacionalismo no Século XX.* Tradução de Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

Hernández Palacios, Esther. "Notas al viento: tres poetas veracruzanas". En: Núñez, Fernanda; Spinoso Arcocha Rosa María. *Mujeres en Veracruz. Fragmentos de una historia I.* Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

Hayes, Joe; Hill, Vicki Trego. *La Llorona. The Weeping Woman. An Hispanic Legend Told in Spanish and English*. 2ª ed. El Paso, Texas: Cinco Puntos Press, 1987.

Herrán, Ricardo. *Doña Marina, La Malinche*. México: Planeta, 1993. HISTORIA GENERAL DE MÉXICO. México: COLMEX, 2002.

Hobsbawm, Eric. *Nacões e Nacionalismo*. 3ª ed. Tradução de Maria Célia Paoli e Anna Maria Quintero. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

—; Ranger, Terence. (Org.) *A invenção das tradições*. 3ª ed. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

Horcasitas, Fernando; Butterworth, Douglas. "La Llorona". En: México: *Tlalocan,* N° 3, 1963. Vol. IV.

Humboldt, Alexander de. *Ensayo político sobre la Nueva España*. 2ª ed. Corregida y aumentada, adornada con mapas; traducción al castellano por Don Vicente González Arnao. Paris: En Casa de Jules Renouard, 1827.

José Guadalupe Posada. Ilustrador de la Vida Mexicana. México: Fondo Editorial de la Plástica Mexicana, 1963.

Krauze, Enrique. *La Presencia del Pasado*. México: Tusquets, 2005.

Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México: FCE, 1977.

Lara, Maricela. "La Leyenda de la Llorona". En: *Teatro. Ciudad de México en la Colonia*. Volumen II. México: Escenología AC, 1987.

Larming. *Mujeres del Evangelio. Cantos religiosos*. Prólogo de D. Gaspar Núñez de Arce. Coatepec -Veracruz: Imprenta del Álbum, 1879.

León y Domínguez, José María. *Leyendas Históricas y Morales*. Cádiz: Imprenta y Litografía de la Revista Médica, 1866.

Leyendas y Constumbres de México. México: Editorial del Valle de México, 1980.

Leyendas de Guanajuato. Historia siempre nueva: "La Llorona". Guanajuato: Ediciones Casa Valadés, s/f.

Limón, José. "La Llorona, the third legend of greater México: cultural symbol, women, and the political unconscious". En: R Del Castillo, Adelaide. *Between Borders: Essays on Mexican/Chicana History.* Encino Cal: Floricanto Press, 1990. pp. 399-432.

Lombardo Ruiz, Sonia. *El Pasado Prehispánico en la Cultura Nacional*. (Memoria Hemerográfica, 1877-1911). México: INBAH, 1994-1999. 2 tomos.

López González, Aralia; Malagamba Urrutia, Elena. (Coord) *Mujer y Literatura Mexicana y Chicana, Culturas en Contacto*. Vol. II. México: El Colegio de México; Tijuana, BC: El Colegio de la Frontera Norte, 1994.

Marroquí, José María. *La Llorona. Cuento histórico mexicano*. México: Imprenta de I. Cumplido, 1887.

Medina, Juan A. Ortega; Camelo, Rosa. (Coord). *Historiografía Mexicana*. México: UNAM, 1997-2001. 5 tomos.

Meza, Otilia. *Leyendas Prehispánicas Mexicanas*. México: Panorama Editorial, 1988.

Motolinia, Fray Toribio. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Estudio Crítico, apéndices y notas de Edmundo O´Gorman. 7ª ed. México: Porrúa, 2001.

Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM, 1982.

— *Las Mujeres de Hispanoamérica. Época Colonial*. Madrid: MAPFRE, 1992.

Muttay Prisant, Guillermo. *Cuentos de Espantos para Niños*. 8ª ed. México: Selector, 2003.

Naranjo, Carmen. (Comp). *La mujer y el desarrollo. La mujer y la cultura*. Antología. México: SEP-Diana, 1981.

Navarro, Marisa; Stimpson, Catharina R. (Comp.). *Sexualidad Género y Roles Sexuales*. México: FCE, 1999.

Neve, Francisco P. *La Llorona. Drama fantástico escrito en verso, en tres actos y un epilogo*. Puebla: Editorial de Manuel Castro Limón, 1917.

Nogueira, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru SP: EDUSC, 2002.

Núñez Becerra, Fernanda. *La Malinche. De la Historia al Mito*. México: INAH, 1998.

— *La Prostitución y su Representación en la Ciudad de México. (Siglo XIX)*. México: BIP; Gedisa Editorial, 2002.

O´Gorman, Edmundo. *Destierro de Sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nustra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: UNAM, 1986.

Ortega y Medina, Juan A; Camelo, Rosa. (Coord.) *Historiografía Mexicana. El surgimiento de la Historiografía Nacional*. Vol. III y IV, México: UNAM, 1997/2001.

Pantoja Reyes, José, La colonización del pasado. El imaginario colonial en las crónicas de Alvarado Tezozómoc, México, Colofón, 2017.

Payno, Manuel. *El Fistol del diablo*. Texto establecido y Estudio preliminar de Antonio Castro Leal. México: Porrúa, 1999.

— *Los Bandidos de Río Frío*. 24ª ed. Prólogo de Antonio Castro Leal. México: Porrúa, 2004.

Paz, Octavio. *El Laberinto de la Soledad*. 3ª ed. México: FCE, 1999.

Peirano, Mariza. (org.) *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

Peza, Juan de Dios. *Leyendas Históricas Tradicionales y Fantásticas de las Calles de México*. México: Porrúa, 1988.

Pinkolaestés, Clarissa. *Mulheres que correm com os lobos. Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Rosso, 1996.

Poblett Miranda, Martha. (Comp.). *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 1992. 11 tomos.

Prescott, William C. *Historia de la Conquista de México*. México: Imprenta Políglota, 1874.

Prieto, Guillermo. *Cancionero*. Xalapa: UV, 1995.

— *Memorias de mis tiempos*. México: Patria, 1969.

Quezada, Noemí. (Coord.) *Religión y sexualidad en México*. México: UNAM; UAMA, 1997.

—. Mito y Género en la Sociedad Mexica. En: *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 26. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1996.

Quiñones, Isabel. *Mexicanos en su tinta*: *Calendarios*. México: INAH, 1994.

Radkau, Verena. "Hacia la construcción del "eterno femenino". El discurso científico del Porfiriato al servicio de una sociedad disciplinaria". En: *Papeles de la Casa Chata*. Año 6, núm. 8. México, 1991.

Ramírez, Ignacio. ("El Nigromante"). *Discursos – Cartas – Documentos – Estudios*. México: Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo, A. C. 1986.

Ramos, Aureliano; Buriano, Ana: López, Susana. (Coord.). Índice de las Gacetas de Literatura de México de José Antonio Alzate y Ramírez. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996.

Ramos Escandón, Carmen; Rodríguez, Ma. de Jesús; Gonzalbo, Pilar, et alii. *Presencia y Transparencia: La Mujer en la Historia de México*. México: COLMEX, 1987.

Ramos Escandón, Carmen. "Del cuerpo social al cuerpo carnal: Santa y La Calandria o el inconsciente político de una sociedad reprimida". En: *Signos*. Anuario de Humanidades. México: Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa, 1991.

Ricard, Robert. *La Conquista Espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523- 1524 a 1572*. Traducción de Ángel Maria Garibay. México: FCE, 1995.

Riera, Emilio García. "Medio Siglo de Cine Mexicano". En: *Artes de México*. Vol. VI. Año VIII, núm. 31. México: 1960.

— *Breve Historia del Cine Mexicano. Primer Siglo 1897-1957.* México, DF: CONACULT- Mapa, 1998.

Riva Palacio; Vicente. *Periodismo. Primera Parte*. Obras Escogidas. Investigación y Compilación de Maria Teresa Solórzano Ponce. Coordinación de José Ortiz Monasterio. México: CONACULTA; UNAM; Instituto Mexiquense de Cultura; Instituto de Investigaciones José Maria Luis Mora, 2002.

Ríos, Eduardo Enrique. "Los Calendarios, los Presentes Amistosos, los "Parnasos" de Riva Palacio y las revistas más importantes de Cumplido, Rafael Ramírez, Altamirano, etcétera". En: *La Revista Literaria de México*: México: INBA, 1963.

Rivera, Agustín, *Pensamientos Filosóficos sobre la Educación de la Mujer*. Escogidos, Lagos de Moreno-Jalisco: Imprenta de Ausencio López Arce e Hijo, 1899.

Roa Bárcena, José María. *Leyendas mexicanas. Cuentos y Baladas del Norte de Europa*. México: Agustín Masse editor, 1862.

— *Ensayo de una Historia Anecdótica de México*. México: Editora Nacional 1956.

Bárcena, José María Roa. *Noche al Raso*. Xalapa: UV, 1984.

— *Novelas y Cuentos*. México: Factoría Ediciones, S/F.

— *Historia Anecdótica de México. En los tiempos anteriores a la Conquista*. México: Editora Nacional, 1956.

Rodríguez, Gustavo A. *Leyendas de Xalapa*, 1948.

— *Doña Marina. Monografía Histórica*. México: Imprenta de la Secretaria de Relaciones Exteriores, 1935.

Rofríguez, Mariángela. *Tradición, Identidad, Mito y Metáfora. Mexicanos y chicanos en Califórnia*. México: Ciesas; Miguel Ángel Porrúa, 2005.

Rodríguez Zamudio, Luz Elena. La Quijotita y su Prima: una propuesta de educación para las mujeres. In: *Signos*. Anuario de Humanidades. México DF: UAMI, 1991.

Roldan, Eugenia. "Los libros de Historia de México". En: *Historiografía Mexicana*. Vol. IV. México: UNAM, 2001.

Rozat Dupeyron, Guy. *América, Imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.

— *Los Orígenes de la Nación*: pasado indígena e historia nacional. México: Universidad Iberoamericana, 2001.

— *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la Conquista de México*. Xalapa: UV, 2002.

Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia General de as Cosas de la Nueva España*. 10ª ed. México: Porrúa, 1999.

Sélourné; Laurette. *Pensamiento y Religión en el México Antiguo*. 11ª ed. México: Breviarios del FCE, 1994.

Scott, Joan. Género e Historia. México: FCE/UACM, 2008 SIERRA, Justo. *Cuentos Románticos*. 3ª ed. México: Porrúa, 1984.

Smith, Maya Ramos. *El Ballet en México en el Siglo XIX. De la Independencia al segundo imperio. (1825-1867)*. México DF: Alianza Editorial, 1991.

Spinoso de Montandon, Rosa María. *Dona Beja. Desvendando o Mito*. Uberlândia MG: EDUFU, 2005.

— "Las Mujeres diosas en el Panteón Mesoamericano". En: *Evidência. Olhares e pesquisa em saberes educacionais*. Revista do Instituto Superior de Educação. Araxá, MG: UNIARAXA, 2005. pp. 243-256.

— "De las relaciones de género e historia de mujeres: comentarios y perspectivas sobre dos categorías de análisis en la historiografía veracruzana". En: *Ulua*. Revista de Historia, Sociedad y Cultura. Xalapa: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la UV, 2005.

— "Xalapa la Bella". Metáforas femeninas y economía mercantil, en: Mujeres en Veracruz. Fragmentos de una Historia I, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

Spinoso Arcocha, Rosa Maria, El beso del colibrí, historia y (de)construcción del mito Dona Beja, Lagos de Moreno, Editorial CULagos, 2017.

Staples, Anne. La lectura y los lectores en los primeros años de vida independiente. In: —. *Historia de la lectura en México*. México DF: COLMEX, 1999.

Thompson, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

Tibon, Gutierrez; Martínez Negrete, Manuel. *Mujeres y diosas de México*. México: INAH, 1987.

Todorov, Tzvetan. *A Conquista da América. A questão do outro*. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Toor, Frances. *A Treasury of Mexican Folkways*. 1964. Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Porrúa, 1975.

Torres Guzmán, Manuel. "Las y su posición en el Tonalpohualli". En: *Boletín Informativo del Instituto de Antropología de la UV*. N°. I. Xalapa- Veracruz, 1983.

Torres Quintero, Gregorio. "Moral Práctica. Curso Superior".En: *La Educación contemporánea*. Órgano de la Sección de Instrucción y Beneficios Públicos. Nº 2. diciembre de 1895. p. 21. Tomo I.

Torres Septien, Valentina. "Manuales de conducta, urbanidad y buenas maneras durante el Porfiriato. Notas sobre el comportamiento femenino". En: *Modernidad, Tradición y Alteridad. La Ciudad de México en el cambio del siglo (XIX-XX)*. México: UNAM, 2001.

Toscano, Carmen. *La Llorona*. México: FCE, 1969.

Trejo, Carlos. *Archivos de Fantasmas*. Revista de la O.M.I.P. (Organización Mundial de Investigación Paranormal). Núm. 7 e 9. México: Ediposter, 2005/2006.

Trigos, Juan. *La Llorona*. México: Fontamara, 1998.

Tuñon, Julia. *El Álbum de la Mujer. Antología Ilustrada de las Mexicanas*. México: INAH, 1991.

Valdés, Marisela. "En la mirada, en el oído. Narraciones tradicionales de La Llorona". En: *Revista de Literaturas Populares*. Año II, núm.. 2. México: Universidad del Claustro de Sor Juana, Julio- diciembre de 2002.

Valle-Arizpe, Artemio de. *Cuentos del México Antiguo. Historias de Vivos y Muertos. Leyendas, Tradiciones y Sucedidos del México Virreinal*. México: Porrúa, 1999.

Vazquez, Josefina Zoraida. (Coord.) *El Establecimiento del Federalismo en México* (1821-1827). México: COLMEX, 2003.

— "Educación y Papel de la Mujer en México'. En: Del Castillo, Adelaida R. *Between Borders. Essais on Mexicana/Chicana History*. Encino CA: Floricanto Press, 1990. pp. 377-398.

Villegas, Abelardo. *Positivismo y Porfiriato*. México: Sep-Setentas, 1972. Viveros, Germán. *Espectáculo Teatral profano en el siglo XVI novohispano*. Vol. 30. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, enero-junio de 2004.

— "El Teatro y otros entretenimientos urbanos. La norma, la censura y la práctica". En: *Historia de la Vida Cotidiana en México*. Tomo II. México: COLMEX, 2005.

Weber, Max.*Economia e Sociedade.Fundamentos da Sociología Compreensiva*. Vol II. São Paulo: Imprensa Oficial; Brasilia: EDUNUB, 1999.

Weckmann; Luis. *La herencia medieval de México*. México: COLMEX/ FCE, 1996.

Williams García, Roberto. *Danzas y Andanzas*. (Etnología). Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz; CONACULTA; IVEC, 1989.

Yunis, Leova Espinosa. *Relatos de Misterio y Fantasía. Tradición oral del sur de Veracruz*. Xalapa: UV, 1993.

Zamacois, Niceto de. *Historia General de México*. Madrid: Talleres de Encuadernación de SN Araluce, 1876. 18 tomos.

Zavala, Mercedes. Leyendas de la Tradición Oral del Noroeste de México. In: *Revista de Literaturas Populares*. Núm. I. Año I. México: UNAM, enero-junio de 2001. pp. 25-45.

Zea, Leopoldo. *Conciencia y Posibilidad del Mexicano*. 6ª ed. México: Porrúa, 2001.

HEMEROGRAFÍA

Álbum mexicano. México: Imprenta de I. Cumplido, 1849.

Crónica médica mexicana. Revista de Medicina, Cirugía y Terapéutica. Órgano del Cuerpo Médico Mexicano. México: 1905.

El cardillo de las mujeres. México: Imprenta de C. Alejandro Valdés, 1828.

El federalista. Edición Literaria de los domingos. México: J: Neve Impresores, 1872-1875. XI Tomos.

El monitor republicano. Diario de Política, Artes, Industria, Comercio, Modas, Literatura, Teatro, Variedades y Anuncios. México: 1869.

El mosaico mexicano. O colección de amenidades curiosas e instructivas. México: Impreso por Ignacio Cumplido, 1836.

El renacimiento. Periódico Literario de México. México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White,1869. (edición fac-similar). México: UNAM, 1972. 2 tomos.

El renacimiento. Periódico Literario. Segunda Época. México: Editor Francisco Díaz de León, 1894.

El siglo diez y nueve. México: 1844-1845.

La camelia. Semanario de Literatura, Variedades, Teatros, Modas, etc. Dedicado a las Señoritas Mejicanas. Méjico: Imprenta de Juan R. Navarro, 1853.

La educación contemporánea. Órgano de la Sección de Instrucción y Beneficios Públicos. México: Imprenta del Gobierno del Estado, 1895.

La revista moderna de México. Jesús E. Valenzuela e Amado Nervo, directores y propietarios. México: 1905.

Revista científica literaria de México. Publicada por los antiguos redactores del Museo. México: Imprenta de la Sociedad Literaria, 1846.

Revista de Mexico. México: Arturo Paz y Compañía Editores, 1857.

CALENDARIOS

Calendario de la cocinera mexicana. Para el año de 1861. México: Tipografía de Nabor Chaves, 1861.

Calendario de la cocinera mexicana. Para El año bisiesto de 1864. México: Imprenta de A. Boix, 1864.

Calendario del lenguaje de las flores para el año bisiesto de 1868. México: Blanquel Editor, 1868.

Calendario manual para el año de 1831. México Imprenta de Mariano Galvan, 1831.

Calendario manual para el año de 1834. México Imprenta de Mariano Galvan, 1834.

Calendario de las niñas. Para el año de 1865. México: Imprenta de M. Murguía, 1865.

Calendario de las señoritas mexicanas para el año de 1841. México: Mariano Galvan Editor, 1841.

Calendario de las señoritas mexicanas. Para el año de 1858. México: Imprenta de M. Murguía, 1858.

Calendario de las señoritas. Para el año de 1867. México: Imprenta Literaria, 1867.

Duodécimo calendario de Simón Blanquel, para el año de 1863. México 1863.

Primer calendario de las señoritas megicanas. Para el año de 1855. Méjico: Imprenta de Vicente Segura, 1855.

Calendario de tocador para el año de 1866. México: Imprenta Literaria, 1866.

TESTIMONIOS

Virginia Arcocha de Alonso. (Ama de casa). Puebla.

Maria de Lourdes Arcocha. (Dependiente). Puebla.

Jesús Bonilla. (Arqueólogo). Xalapa.

Gonzalo Fernández Álvarez. (Arquitecto). Xalapa.

Salvador Guerra. (Taxista). Guanajuato.

Hipólita Hernández. "Polita". (Ama de casa). Xalapa.

Ofelia Hernández. (Ama de casa). Xalapa. 13 de octubre de 2005.

Manuel Torres. (Arqueólogo). Xalapa.

Guadalupe Romero Quintana. (Bibliotecaria). Xalapa.

David Rubio Galván. (Músico). Xalapa.

Enrique Silva. (Diplomático) Rio de Janeiro.

Olivia Utrera de Gómez. (Ama de casa). Xalapa.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

Apodaca, Manuel. La Llorona: secuela inconsciente y colonial de la madre asfixiante. Convention of the Mid West Modern Language Association (M/MLA) Chicago Illinois, 2003. http://faculty.usi.edu/media/1397

BBC Mundo.com http://www.com.ve/actualidad/articulo/html/ act182949/html. Creative Nonfiction Magazine. Disponible en: http://www.creativenonfiction.org/thejournal/articles/issue23/Issue23contents.html

El mural de la Llorona. In: El Tecolote on line. Disponible en: http://news.eltecolote.org/news/view_article .

La Cihuacóatl: el lamento de la Llorona. Disponible en: www.vivirmexico.com/2006/1010/la-cihuacóatl-el-lamento-de-laLlorona e www.xochimilco.df.gob.mx/actitudes/especiales/laLlorona2006.html.

El Santo y Mantequilla Nápoles en la venganza de la Llorona. Disponible en: www.dvdenlared.com /terror/ santo_y_mantequilla .

La Llorona – Folklor – Press. Disponible en: www.yahoo.com .

Las Lloronas. Disponible en: www.lasLloronas.com . P.C. Claudia Andrea. La Llorona. Disponible en: www.editorialbitacora. com/…/Llorona.jpg .

Puga de Sousa, Dolores de. Tradição e apropriação da tragédia: Gota D´Água nos caminhos da Medeia clássica e da Medeia popular. In: Fênix - Revista de História e estudos culturais. Uberlândia, jul./ago./set, 2005. Vol. II. Disponible en: http://www.revistafenix.pro.br .

The mexicam dream. Disponible en: http://docs.tercera.cl/carteleras/tv/csrt- tvc.htm. http://obrasocial.com.es/culturas/elche/palmares2003.asp www.es.starmedia.com/articulos/501852.html .

The weeping woman. Tales of the La Llorona. Disponible en sparklehouse.com/angela/Llorona.jpg

ÍNDICE

La Llorona y la Malinche: Mujeres y mitos femeninos en México
se editó para su publicación electrónica en diciembre de 2020 en las oficinas de la Editorial Universidad de Guadalajara, José Bonifacio Andrada 2679, Lomas de Guevara, 44657. Guadalajara, Jalisco.

Coordinación editorial: Mtra. Yamile F. Arrieta Rodríguez
Cuidado del texto: Diego Inés Álvarez Méndez
Diseño cubierta: Juan Pablo Santos Rodríguez/Martín Prado Becerra

Imagen de cubierta: Benson Latin American Colletion, LLILAS Benson Latin American Studies and Collections, The University of Texas at Austin/ SECRETARIA DE CULTURA.-INAH.-BIBLIOTECA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA.-MEX, "Reproducción Autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia".

ÍNDICE